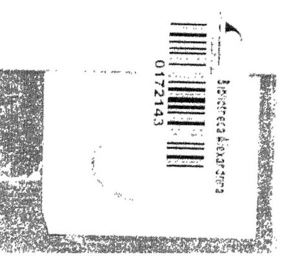
علم الاجتماع والفلسفة

١٩٧١



عِلم الاجتماع وَالفلسَفة

علم الاجتماع والفلسفة

دكتور
قباري محمد اسماعيل
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

طبعة أولى
١٩٧١

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

الإهداء *

إلى مَن كنتُ أودّ أن يكونا إلى جانبي في هذه الأيام ، إلّا أنهما أسرعا الخطى ، فغادرا سويًّا عالم الفناء ، كي يدخلا عالم الخلود ...

إلى أبي وأمي



الحمد لله الذى بربوبيته نستعين ، وإلى
أحديته نتجه ونبتغى الوسيلة فهو العلى القدير ،
الذى منه وجلت القلوب ، وله عنت الوجوه ،
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب
. . . وبعد

عالجت فى هذا الكتاب موضوعا جديداً كل الجدة ، وأعنى به دراسة الفلسفه من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد هاهنا كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيث نرى أيضا كيف تداخلت السوسيولوجيا وتغلغلت وامتزجت فى صلب الدراسات الفلسفية ، حيث حلق علم الاجتماع بعيداً فى آفاق الميتافيزيقا .

ولعل القارىء المثقف — يريد أن يعرف شيئا عن مغزى هـــذا الـكتاب وفحواه ، ولعلى أيضا أريد أن أقدم لجمهور المثقفين فى مصر والعالم العربى، مايشفى الغليل ، وأن أضيف إلى المكتبة العربية مايزيدهما دواما ثراء على ثراء .

* * *

فى الواقع ليس المقصود بهذا الـكتاب أن يـكون مجرد سرد لمذاهب الفلسفة بمعناها التقليدى المألوف ، وإنما هو دراسة سوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا . والـكتاب بأجزائه الثلاثة عن « المنطق » و « نظرية المعرفة » و « الأخلاق والدين » إنما يعالج مسائل الفلسفة فى ضوء علم الاجتماع ، ويتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر السوسيولوجية .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع فى مسائل الفلسفة . فله صولاته فى ميدان المنطق ، وجولاته فى ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص فى منابع الأخلاق والدين . بتلك المساهمات المتعددة ، اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة ، من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية . بالـكشف عن مصادر اجتماعية تميط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية . حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع فى ابتلاع الميتافيزيقا . وينفتح له السبيل ، كى يحل فى نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفى هذا الصدد يقول « أميل برييه Emile Brehier » فى كتابه « تاريخ الفلسفة » :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمى »
« أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم حلولا »
« لمسائل من صميم اختصاص الفلسفة . »
« وما يهمنا فى هذا الصدد هو هذا التحويل »
« المشكلات الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية (١)

ويتضح لنا من تلك الكلمات التى ساقها « المؤرخ الفيلسوف » إميل بربيه أن مدرسة دور كايم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا ايجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهـــذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين الفلسفة . وكيف أدلى بدلوه فى مقولات المعرفة ، وقوانين المنطق ، ومسلمات الأخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجى .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟ ! وهل أكد ذاته كى يحل بديلا عن الفلسفة ؟ ! وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولا نهائية لا تقبل المناقشة ؟ !

فى الرد على تلك الأسئلة ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع فى ضوء مناقشات الفلاسفة . ولذلك فإن المنهج الذى اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معانى هذه الكلمة ، لأننا لم نتتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وإنمـــا رأينا أن ننتهج منهج إثارة الموضوعات كما

---

1 — Brehier, Emile., L'histoire de la Philosophie., Paris, 1932. P. 1129,

رتبتها الفلسفة .

ولعل هذا هو السبب الحقيقى الذى فرض علينا أن نجمع مسائل المنطق على حدة ، ثم مسائل المعرفة ، ثم مسائل الأخلاق والدين . وفى كل مجموعة من هذه المسائل رأينا أن نتبع المنهج التاريخى الذى فى ضوئه نرى ترتيب ظهور النظريات الاجتماعية فى مختلف المسائل كما جرت على مسرح تاريخ هذا العلم .

ثم ان المنهج الذى اتبعناه هو نقدى فى نفس الوقت ، بمعنى أننا فى كل مسألة من مسائل الفلسفة التى تعرض لها علم الاجتماع ، إنما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ونقدهم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هـــذه المسائل ، وهدفهم ، منها ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع .

وبالاضافة إلى ذلك — اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية فى آن واحد ، فكنت فى كل مجموعة من هذه المسائل — أتعرض إلى تفاصيلها محللا ومناقشا وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلى . كما انى لم أغفل تلك الوحدة التى تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة فى مسائل كبرى تميزها الفلسفة — كالمنطق والمعرفة والأخلاق والدين ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبى .

فهناك وحدة تربط بين أطراف ومسائل الباب الأول من هذا الكتاب ، وتلك هى الوحدة التى تتعلق بمسائل ومشكلات « المنطق » حيث تناولت مختلف مشكلات هذا العلم ، كما أثارها الإجتماعيون .

فلقد تناول « أوجست كونت Auguste Comte » مسألة المنهج ، ودرس مناهج الفكر الإنسانى حين تتعاقب على مر التاريخ ، وبتلك المحاولة ربط كونت

بين المنطق وعلم الإجتماع ، وجعل من المنهج تاريخا للفكر الإنسانى ، حيث يمر العقل « بحالات » états ، أو « فلسفات » Philosophies ، أو « مناهج Mèthodes » ، بدأت باللاهوت ثم الميتافيزيقا وانتهت إلى العلم الوضعى .

كما أثار ليفى بريل Lévy-Bruhl مشكلة « قوانين الفكر » ، وحاول أن يشرع للعقل البدائى قانونا يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فجاء بقانون المشاركة Loi de Participation ، على إعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذى يفسر أحكامها وتصوراتهـــا ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية :

وإذا كان « ليفى بريل » قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد التفت «هوبير وموس Hubert Et Maus » إلى مسألة « التصورات والقضايا والأحكام » ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الإجتماعية ، وفى ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية représentations magiques .

ولذلك عالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر فى ضوء المنطق ، وبالالتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « ألمانا Mana » ومدى إرتباطاتها بمختلف التصورات البدائية ، وتدخلها فى تشكيل منطق الفكر البدائى .

ولم يقتصر علم الإجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات Categories . وفى الواقع - إن دراسة المسألة الابستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الأساسية التى انشغل بها فرع من فروع علم الإجتماع ، يطلق عليه علماء الإجتماع الألمـــان اسم « علم إجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، إقتحم علم الإجتماع ميدانا رحبا ، لا يتصل بعلم الإجتماع ذاته ، وإنما يتعلق بما إجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الإجتماع » أو « فيما وراء علم الإجتماع Meta-Sociology » .

وإستنادا إلى هذا الفهم ، تعالج « ميتافيزيقا علم الاجتماع » — التى تتمثل فى سوسيولوجية المعرفة — مسألة موضوعية المعرفة ، على إعتبار أن « العوامل الاجتماعية Social Factors » إنما يكون لها أثرها الكبير فى اكتساب المعرفة ونشأة العلوم . وعلى هذا الأساس ، لقد أضاف علم الإجتماع إلى المعرفة عنصراً طالما أغفلته الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته فى صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها . ولذلك سأحاول فى فى الباب الثانى من هذا الكتاب أن أستعرض مساهمة علم الإجتماع فى ميدان « الابستمولوجيا » وذلك بالتركيز على إبراز « البعد الإجتماعى » الكامن فى عقل الانسان الفرد وموقفه من العالم .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كى يتعمق ويغوص فى منابع « الأخلاق والدين » . فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والإلزام » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الارادة Volonté » ، وعالج مشكلة « القيم والأحكام التقويمية Jugement de Valeur » كما طرق « ليفى بريل » فكرة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق وناقش « مشكلة الضمير La Conscience » وغاية السلوك الخلقى .

وذهب « البير بابيه Albert Bayer » بالوضعية والنسبية فى الأخلاق ، إلى الحد الذى يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى »

لا يصح إغفاله . وكانت هذه المعطيات données الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الإجتماعيون . فتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » إلى مجال « الحادث » والنسبى » .

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الانطولوجيا ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الكبرى ، التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث فى الوجود المطلق ، تتناول وجود الإنسان ، وتعالج فكرة الألوهية وأصل العالم ومصيره .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الإجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ، وفى دنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوتمية Totemism ، هى المفتاح الإجتماعى ، الذى بفضله إقتحم دور كايم ميدان الانطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك — فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الاشكال الاولية للحياة الدينية Les Formes élémentaires de la vie religieuse » بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى . بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد

تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع فى هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة . بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

* * *

ولقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة ـ أن الفلسفة ومسائلها هى نقطة البدء وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التى لا ينفك عنها فهم علم الإجتماع فى حقبة من حقبه . وحتى فى اتجاهات عديدة من اتجاهاته المعاصرة . وأن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبه إليها فى دراسة علم الاجتماع فى تاريخه منذ « كونت » إلى الآن يجعلنا عندما نقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها . بحيث لا ندرى لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومسائل ربما ماكان يعالجها لو أنه كان مستقلا فى نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة إنه يجاهد فى أن يكون علما فى منهجه وموضوعه ولكن علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والإبستمولوجيا والأخلاق والدين . يكون قد إنحرف عن هدفه العلمى البحت ، بما أدخله فى موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة .

ولذلك نرى علم الإجتماع ، فى مراحله المعاصرة ، وفى كثير من مدارسه قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ،

متجها بكل طاقاته نحو المجتمع وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والإحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ، ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وما شابه ذلك من ظواهر تقع تحت المشاهدة ، وربما تزيد ، فحاول تطبيقا لنتائج دراساته هذه فى شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفى كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق بأنه علمى ومنتهج للطرق العلمية ، ولكنه كما نراه عند كثيرين من أنصاره المعاصرين ممن يشار اليهم فى هذا العلم — ما زال يحن حنينا شديدا إلى التزام خط سيره الأول الذى يصل ما بينه وبين الفلسفة فيعمل فى « نظرية المعرفة » بالذات ، وهى أم المسائل الفلسفية وكأنه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأصلى هو مسائل الميتافيزيقا حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل .

ولا غرابة فى هذا ، فان علوما كثيرة كالطبيعيات والرياضيات والأخلاق وعلم النفس وعلم الجمال ، قد أصبحت علوما على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من طبيعيين ورياضيين وأخلاقيين ونفسيين وجماليين ، تتعلق بالانظار الفلسفية ، حين يتعمقون فى علومهم ، ويتحدثون

حديث فلاسفة ، لاحديث علماء .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، فهى كلما امعنت فى التقدم إلى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حتى عند أصحابها لتنظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلسفة ، والتفلسف فى أخطر مشاكلها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التى تشغل الرأى العام الرياضى ، والتى هى مجال فلسفة ومنطق لا مجال رياضة .

فإذا كان موضوع البحث ، هو مساهمة علم الإجتماع فى حل مشاكل الفلسفة ويبدا أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الاجتماعيين دون أخر ، إلا أن هذا الموضوع لا يزال مفتوحا فى الحاضر والمستقبل ، بحيث سنرى تجديدا لمواقف علم الاجتماع من مسائل الفلسفة ، وخاصة فى « نظرية المعرفة » .

وبذلك لا أعتبر أن الحد الذى وصلت إليه فى هذا البحث فى الصلة بين الفلسفة والاجتماع يمثل عهدا قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة فى الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ما قامت « نظرية المعرفة » على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكى لا يقعوا فى سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد

وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث ، ولا يضير

العلوم بعد ذلك التعاون أن ينقد بعضها البعض فى سبيل تمحيص الحقيقة ، فالأمر ليس تعصبا لعلم ، لكى لا يكون العالم كمن فقد إحدى عينيه ، فلا يبصر إلا بواحدة ... إنما الشأن أن يبصر الباحث بعينين ، وأن يرى تضافر العلوم مهما تنابذت فى إنماء الحقيقة واجتلائها ، إذ أن الحقيقة هى المطلوب الأول والأخير..

وختاما ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتى أن لا أكون متعصبا لعلم دون آخر ، وأن أبرز نواحى القوة ونواحى الضعف فى كل موقف لمفكر أو مدرسة تعرضت لها ، وبهذه الروح ناقشت وقومت . وهذا ما فهمته من إلتزام الموضوعية حين تتلمذت على أساتذتى ، منذ كنت طالبا التمس دروس « الفلسفة والإجتماع » ، وحين كنت أتلقى دروسا فيها ينتقد « علم الإجتماع » الفلسفة ، وفى درس آخر ، أجد نقداً للفلاسفة لوجهة نظر علم الإجتماع ، وفى درس ثالث ، أرى « علم النفس » ينتقد وجهات نظر الفلسفة والإجتماع جميعاً . كل ذلك فى إخلاص ونقاء وقوة ، ما دام الغرض تمحيص الحقيقة .

عن هذه الروح أصدرت فصولا كاملة تختص بالمناقشة والتقويم ، لما أبدى من آراء فى كل مسألة من المسائل المعروضة .

أما فى عرض أمهات مواقف الإجتماعيين ، فلا أخفى أنى قد إستقيتها من مصادرها الأولية ، مؤلفا مؤلفا ، وتشربت آراءهم وعانيت إختلافاتهم ونقدهم للفلسفة ، وبعضهم بعضا ، وأثبت جوهر ما قالوه . وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهذا هو جوهر هذا البحث الذى يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المخلصة .

* * *

ولا يفوتنى فى ختام هذا التصدير ، أن أشكر جهود الأستاذ أحمد معروف مدير فرع الدار القومية للطباعة والنشر بالاسكندرية ، وما أظهره العاملون معه ، من روح طيبة تستحق كل شكر وتقدير .

ق. ا.

الاسكندرية

إبريل ١٩٧١

الباب الأول

المنطق

مقدمة

موقف علم الاجتماع من المنطق الصورى

حاول علم الاجتماع أن يسهم فى ميدان المنطق . وجدير بنا ان نلتفت الى لون جديد من ألوان الفكر ، حين يلقى ضوءا على مشكلات المنطق ، ويضفى طابعا مميزا على مختلف مسائله وموضوعاته ، حيث يدلى علم الاجتماع بدلوه فى ميدان غريب عنه ، ويسهم بصدد المنطق مساهمة — أقول : انها جديرة بالعناية والتحقيق .

ذهب علماء الاجتماع الى أن المجتمع أساس المنطق ، حيث تستند الصور المنطقية الى الصور الاجتماعية ، وتصدر معايير الفكر عن بنية العقل الجمعى (٢) . وتلك هى القضية الرئيسية التى يدور حولها البحث فى علم الاجتماع بصدد موقفه من مسائل المنطق ومشكلاته .

وإذا ما استعرضنا هذه القضية ينبغى ان نتابع علم الاجتماع حين يطرق أبواب المنطق ويقتحم هذا الميدان ، بقصد اقتلاع المنطق من جذوره الميتافيزيقية وانتزاعه من أصوله البعيدة الغور فى تاريخ الفكر والفلسفة ، وتفسيره اخيرا من زاوية المجتمع ، وتأويل مشكلاته من وجهة النظر الاجتماعية التى تؤكد ابعاد الفكر السوسيولوجى .

وينبغى قبل الاحاطة بتفصيلات الموقف الاجتماعى من قضايا المنطق ، أن نستعرض أهم المشكلات والمسائل التى صادفها المنطق طوال تاريخه ، حتى يمكن بفضل هذا الاستعراض الميتافيزيقى لمشكلات المنطق ، ان نتبين موقف علم الاجتماع منها ، وما جاء به بصددها من حلول .

---

(2) Dnrkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

ولاشك أن هناك مشكلات أساسية يضطلع بها المنطق الكلاسيكي ، تتصل جميعها ببنية الفكر المنطقي ، حين يتثبّت من بطلان التفكير أو زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فقد اضطلع منذ البدء بدراسة طبيعة الفكر وقوانينه وبديهياته وأصوله الموضوعة (٣) Axioms وما يتصل بها من قضايا أولية primitive propositions وعامة بين بني البشر ، إذ أن هناك نمطا عاما للفكر يتميز به الفكر الانساني على العموم مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره (٤) .

ومن مباحث المنطق دراسة قوانين الفكر الصوري ومبادئه ، كمبدأ الذاتية أو الهوية Principe D'identié ، وهو مبدأ منطقي قديم ، انحدر الينا منذ سقراط حين أعلن في الرد على أغاليط السفسطائيين أن ماهية الشيء هي هي لا تتغير .

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ الفكر المنطقي ، حيث اشتق منه « ليبنز » Leibniz كل قضايا الرياضة ، وأصبحت الرياضيات Mathematics بفضل هذا المبدأ عند « ليبنز » امتدادا للمنطق الصوري . ولقد ادخل Boole وجيفونس Jevonz على هذا المبدأ بعض التعديلات والتغييرات المنطقية استنادا لنهجها الذي اصطنعاه وأسمياه بالمنطق الرمزي Symbolic Logic (٥) .

---

(3) Creighton, James, Edwin., An Introductory Logic, Macmillan New York. 1949. P. 397.

(4) Ibid : P. 383.

ولذلك بفضل هـذا المبدأ الصورى للهوية ، انشغل المناطقة من لوجستيقيين واكسيوماتيكيين بمسألة « الرمزية » و « الصورية » فى قضايا الرياضة والمنطق ، كما انشغلوا أيضا بما أسموه « جبر المنطق » حين تتحول القضايا المنطقية إلى حساب ، بحيث يستطيع المنطقى المعاصر أن يقول : « أنا أحسب » بدلا من أن يقول إنه « يقيس أو يستنبط » .

وهناك مبادىء صورية أخرى إلى جانب مبدأ الذاتية ، وأعنى بها « مبدأ عدم التناقض » و « ومبدأ الثالث المرفوع » ، ويعنى الأول أن النقيضين لا يصدقان معا ، بينما يعنى الثانى أن النقيضين لا يكذبان معا (٦) .

ومن المسائل الرئيسية للمنطق الكلاسيكى ، مسألة التصورات والأحكام ومشكلة التعريف والتصنيف ، تلك المشكلة الهامة التى ترتبط بمقولتى « الجنس Genus والنوع (٧) Species حيث يتصل كل من التعريف والتصنيف بمبادىء الفكر الصورى . فيرجع التعريف إلى « مبدأ الهوية » ويرتد التصنيف إلى « مبدأ الثالث المرفوع » (٨) ، وكلها مبادىء صورية تتصل بطبيعة العقل الخالص .

تلك اشارة عاجلة إلى أهم المشكلات المنطقية ، التى أثارت اهتمام الاجتماعيين . ونحن إذا تتبعنا البدايات الأوليـة لعلم الاجتماع ، لوجدنا « أوجيست كونت » وقد تعرض لمسألة مناهج الفكر اللاهوتى والميتافيزيقى والوضعى ، فناقش طريقة التفـكير عامة عند بنى الإنسان ، وعالج مناهج الفـكر الإنسانى وتطوراته عبر التاريخ ، ولعـل مسألة المنهج هى من مقاصد المنطق ، كما أن مناهج العلوم أو الميثودولوجيا (٩) La Méthodologie تعد هى الأخرى جزءا من أجزاء المنطق وميدانا رئيسيا من ميادينه .

ولقد ذهب الوضعيون بالمنهج — إلى أنه منهج التفكير العلمى ، لأن الحركة الوضعية التى تزعمها « كونت » فى علم الاجتماع هى فى حقيقة الأمر حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا .

ولقد حاول كونت أن لا يميز بين « المنطق » و « العلم » على إعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية لا ينفصل عن منهج العلم ، ومن هنا صدرت الرابطة الأساسية التى تربط أسس المنطق الوضعى ، بمنهج علم الاجتماع (١٠) أما المسألة الثانية التى عقد الإجتماعيون عليها أهمية كبرى بصدد تلك الصلة التى تربط المنطق بعلم الاجتماع ، وأعنى بها مسألة اللغة ، تلك المسألة المنطقية والاجتماعية الهامة ، التى إلتفت إليها « اميل دوركيم » و « لوسيان ليفى بريل » و « مارسيل جرانيت Marcel Granet » .

واللغة عند الاجتماعيين من نتاج المجتمع ، ولا تصدر إلا عنه ، حيث أنها ظاهرة إجتماعية ، والمنطق بتصوراته وأحكامه وقضاياه ، إنما يستند أصلا إلى اللغة ويتصل بها أوثق اتصال (١١) . وقد كشف دوركايم عن الأصل اللغوى فى التصورات المنطقية على إعتبار أن الألفاظ هى التى تحدد معانى التصورات ، كما أن اللفظة اللغوية تتسم بالثبات وتتميز بالعمومية (١٢) . وقد درس « لوسيان ليفى بريل » طبيعة المنطق البدائى عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها ، وبخاصة تلك اللغات واللهجات التى تتعلق بهنود شمال أمريكا (١٣) . أما « مارسيل جرانيت » Marcel Granet فقد اهتم بدراسة مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية ، وتوصل بصدد دراسته للفكر الصينى القديم ، إلى أن اللغة الصينية لغة مشخصة Concrete وليست مهيأة لتحديد

الأفكار، كما أنها ليست صورية Formal كما هو الحال فى اللغة الحديثة، إذ أن الكلمة الصينية البدائية لا يمكنها أن تحدد الفكرة بدرجة كافيـــة من العموم والتجريد، ولكنها فقط يمكنها أن تستحضر تركيبا غير محدد من الصور الجزئية (١٤).

والنتيجة التى انتهى اليها الاجتماعيون هى أن اللغة أساس الفكر والمنطق، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية، فيصبح من الطبيعى إذن أن يكون الفكر والمنطق من ظواهر المجتمع. ولم يقتصر الاجتماعيون على اثارة مشكلات المنهج واللغة، ومناقشتها من وجهة نظرهم الاجتماعية الخالصة، إلا أنهم قد تعرضوا أيضا للعديد من المسائل التى تعتبر من أهم مقاصد المنطق، كمشكلة قوانين الفكر فعالجوا مبادىء الذاتية وعدم التناقض، وناقشوا أدق المسائل المنطقية وأشدها ارتباطا، كمسألة التصورات والقضايا والأحكام.

ونظرا لمختلف مساهمات علم الاجتماع فى مسائل المنطق المتفرقة وجدت أن التزم بتحديد كل مسألة على حدة، فقسمت هذا الباب الى خمسه فصول مختلفة أشرت فى الفصل الأول الى المنطق وتعريفه وصلته بالميتافيزيقا، مع استعراض أهم مشكلات المنطق وموضوعاته، كما أشرت فى الفصل الثانى الى مشكلة مناهج الفكر كما تناولها «أوجست كونت»، ومن خلال معالجة كونت لمشكلة المنهج، نجد أنه قد اصطنع المنهج أشكالا لاهوتية، وميتافيزيقية ووضعية، كما ربط كونت المنطق بعجلة علم الاجتماع (١٥)، فجعل منه تاريخا للفكر الانسانى، وعقد صلة وثيقة بين المنطق والمجتمع فى ضوء قانون الحالات الثلاث، ذلك القانون الذى يشتمل أصلا على تفسير الفلسفة الوضعية لمناهج الفكر

الانسانى وتطوراتها عبر التاريخ .

وفى استعراضنا لموقف كونت سنشير أيضا الى فهمه لمسألة التصنيف ومنهجه فى تصنيفه المشهور للعلوم على أساس فكرة التعقيد (١٦) ، كما صنف المقولات فى ضوء مناهج العلوم البيولوجية (١٧) ، على اعتبار ان علم البيولوجيا فى رأيه يعتبر أداة من الأدوات التى بفضلها يستند التصنيف المنطقى (١٨) .

وليس من شك فى أن « كونت » قــد أحدث تأثيرا واضحا فى الفكر الاجتماعى الفرنسى إلا أن آثاره قد امتدت وظهرت معالمها فى الفكر الاجتماعى الانجليزى ، فتجلت اتجاهاته النظرية والفلسفية عند اتباعه ، فى انجلترا من أمثال « جون ستيوارت ميل » J. Stuart mill و « هربرت سبنسر H. Spencer » وهو فدنج Hoffding و « هوبهاوس Hobhouse ولقد تابع هؤلاء المفكرون علم الاجتماع الكونتى فى اتجاهاته ومواقفه من الفلسفة والمنطق .

وأشرت فى الفصل الثالث الى مشكلة قوانين الفكر ، كما تناولها « ليفى بريل » فى تفسيره للمنطق البدائى فى ضوء « قانون المشاركة Loi de Participation (١٩) » حيث ربط « ليفى بريل » بمقتضى هذا القانون صور العقل البدائى بمعايير البناء الاجتماعى ، وعالج مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض وفسر صور الفكر الاولية وقوانين المنطق الصورى من وجهة النظر الاجتماعية ، وذلك بانتزاعها من صلب السياق الاجتماعى وتفسيرها من خلال البناء الاجتماعى التى هى قائمة فيه . وتقتضى الاشارة لموقف ليفى بريل من مسألة اللغة وصلتها بالمنطق (٢٠) ودراسته لفكرة « المشخص » و « المجرد » فى اللغات الهندية البدائية فى شمال أمريكا ، الأمر الذى شايعه فيه رائد من رواد الانثروبولوجيا الثقافية

المعاصرة ، واعنى به « فرانز بواس » Franz Boas (٢١) حيث قارن بين اللغات الحديثة واللغات البدائية ، وخرج بنتائج تشبه إلى حد كبير ماطلع علينا به « ليفى بريل » بصدد معالجته لمسألة اللغة والفكر البدائى .

وسنشير أيضا الى موقف ليفى بريل من مسألة الرموز Symbols (٢٢) فى فى المنطق البدائى وصلتها بالواقع الاجتماعى ، وكيف يفسر العقل البدائى عالمه الغيبى ، (٢٣) استنادا لمبدأ المشاركة ، الذى يجعل من العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقى Prélogique » .

أما فى الفصل الرابع فنشير إلى مشكلة التصورات والقضايا والاحكام بالاشارة إلى موقف « هوبير وموس » من مسألة السحر وصلته بالمنطق فعالج « هوبير وموس مسأله التصورات والقضايا فى ضوء نظرية السحر فى علم الاجتماع ، ولا نغفل أيضا موقف « جيمس فريزر James Frazer » (٢٤) حين عقد صلة بين « منطق السحر » و « منطق العلم Science » ، بمقتضى قوانينه المعروفة للسحر التواصلى والسحر التشابهى . كما تقتضى الاشارة إلى فهم الاجتماعيين للقضايا المنطقية والقضايا السحرية ، وتفسيرهم لقضايا المنطق فى ضوء السحر و « الفلكلور Folklore » الفرنسى والجرمانى (٢٥) ، ومناقشتهم لمسألة العلية الامبيريقيةوالعلية السحرية أو الغيبية ، وموقفهم من « نظرية التداعى » ونقصد بها « تداعى المعانى والافكار L'association des idées » وصلتها بنظرية السحر عند « ادوارد بيرنت تايلور Tylor » ، (٢٦) وسنرى أخيرا كيف فسر « مارسيل موس » مسألة التصورات والماهيات المجردة ، وكيف يعرض لتحليل مسألة الاحكام التركيبية فى قضايا السحر ، بربطها بعقيدة سحرية كعقيدة « المانا Mana » ، كما

يوضح لنا « مارسيل موس » كيف تقوم تلك المانا بدورها كرابطة Copula فى القضية المنطقية كما يعقلها الفكر البدائى (٢٧) .

أما فى الفصل الخامس والاخير — سنعرض لموقف « اميل دوركيم » وهو الممثل الحقيقى « للاتجاه السوسيولوجى الوضعى » ، ومؤسس المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع حيث حاول أن يقيم نظرية نهائية فى سوسيولوجية المنطق ، وعالج مسألة الهويه والتناقض ، ومسألة التصورات الجمعية ، وفسر تلك المسائل تفسيرا اجتماعيا خالصا ، حيث أنكر تلك القضايا الاولية ورفض تلك التصورات القبلية a priori التى قال بها الفلاسفه ، إذ أن المجتمع فى زعم « اميل دوركيم » قائم بين الانسان والطبيعة ، (٢٨) ومن ثم لايستطيع الانسان ان يفسر الطبيعة الا بالنظر اليها من خلال المجتمع القائم بينهما ، وبذلك تصبح الحياة الاجتماعية هى الاساس الذى تستند اليه الحياه المنطقية (٢٩) ، كما يصبح المجتمع أساس المنطق إذ أن التصور المنطقى وليد التصور الجمعى . وارتكانا إلى هذا الفهم أعلن دوركيم ميلاد المنطق الفردى فى رحاب المنطق الجمعى .

هذا ، وسنشير أيضا فى هذا الفصل — الى موقف دوركايم من الاصول السوسيولوجية للصور والمقولات المنطقية ، بردها إلى أصول « توتمية » وبهذا الفهم يعالج دوركيم قوانين المنطق الصورى من خلال التفسير التوتمى ، على أساس أن فكرة « التوتم Totem » هى أساس فكرة « الهوية » (٣٠) كما أن التقسيم التوتمى يعتبر فى زعمه أساسا لعملية التصنيف ، كما يعد التعارض القائم بين الاشكال التوتمية أصلا اجتماعيا لفكرة عدم التناقض (٣١) وبذلك تصبح الحدود والمراتب المنطقية هى أشكال أخرى للحدود والمراتب الاجتماعية فليست الاطارات المنطقية الا طباق الاطارات الاجتماعية .

هذه هى المسائل الرئيسية التى سنعرض لها خلال الفصول القادمة ، وسنحاول فى نهاية المطاف أن نعقب على تلك المسائل ، وأن نناقش فى موضوعية تامة تلك المساهمات السوسيولوجية فى ميدان الفكر المنطقى ، حتى نستطيع أخيرا أن نجيب عما كنا قد تساءلنا عنه منذ البداية ... هل ساهم علم الاجتماع حقا فى حل مشكلات المنطق ؟ وهل إستطاع علم الاجتماع أن يقدم حلولا نهائية بصدد تلك المشكلات ؟ .

الفصل الأول

- المنطق — تعريفه — صلته بالميتافيزيقا
- النزعة السيكولوجية Psychologisme
- قوانين المنطق أو المبادىء الأكسيوماتيكية للفكر
- بعض مشكلات المنطق التى تناولها علم الاجتماع

أ — مشكلة التعريف والتصنيف

ب — مشكلة التصورات والأحكام

المنطق ـ تعريفه ـ صلته بالميتافيزيقا :

كثيرا ماسمى المنطق بأسماء عديدة ، وبخاصةعند أرسطو Aristote « صاحب المنطق » ، والواضع الحقيقى لاسسه ومبادئه .. فأسماه « الاورجانون » Organon » أو « القانون » — كما سماه « بالآلة » على اعتبارأنه « آلة العلم » أو « الأداة » التى بفضلها بدأ التفلسف ، ولقد اعتبره أرسطو أيضا « مقدمة للفلسفة الاولى » أو بداية أولية للميتافيزيقا .

ولا شك أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا . بل ويمكننا أن نصل الى ماهو أبعد من ذلك فنقول انه « هيكل » كل فلسفة اذا ماجردت عن شحمها ولحمها ، اذ أن أى فلسفة من الفلسفات ليست فى ذاتها الا نسقا رتيبا من القضايا المنطقية .

وفى هذا الصدد — يقول برتراندرسل B Russell الفيلسوف الرياضى المنطقى : « ان صلة المنطق بالميتافيزيقا ، كصلة الرياضيات بالطبيعيات أو بالفيزيقا Physics » .

فكما أن الرياضيات mathematics تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية فى حل مشاكل العلوم الطبيعية فان المنطق يستعين هو الاخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة ، فى حل مسائل الميتافيزيقا .

ولقد أكد لنا Everett J. Nelson فى مقاله « صلة المنطق بالميتافيزيقا » الذى نشره فى عدد فبراير سنة ١٩٤٩ من مجلة The Philosophical Review حيث أكد فى هذا المقال مساهمة المنطق الحديث مساهمة فعالة بصدد الميتافيزيقا ـ وبخاصة فى « نظرية اللوجستيقا Logistic Theory » فى الرياضة ، ومدى

فعاليتها وأهميتها فى ايضاح طبيعة الرياضة ومنابعها وصلتها الوثيقة بفلسفة العلوم Philosophy of Science .

ولذلك يتجلى فى المنطق الرياضى المعاصر ، ذلك « التكامل » البين الذى يربط بين مجال الرياضة ومنابعها الميتافيزيقية الصورية من جهة ، وبين ميدان المنطق ومصادره الفكرية من جهة أخرى ، ولقد تحققت فى « نظرية اللوجستيقا » تلك السمات « الصورية » و « الرمزية » التى تتسم بها منابع المنطق ومصادر « ماوراء الرياضة Meta mathematics » .

النزعة السيكولوجية ودراسة المنطق :

كثيرا ماعرف المنطق بأنه « علم الفكر » تارة « وبعلم التفكير الصحيح » تارة أخرى ، على اعتبار انه العلم الذى يدرس عملية التفكير ، ويعالج مختلف المناشط العقلية التى بفضلها نكتسب المعرفة ، وعلى هذا الاساس يعرف « جيمس كرايتون James Edwin Creighton » علم المنطق بأنه « العلم الذى يدرس العمليات العقلية التى بواسطتها يتوصل العقل الانسانى الى الحقيقة » .

ولعلنا نجد فى هذا التعريف طعما سيكولوجيا ، إذ تغلب عليه تلك النزعة التى ينادى بها أصحاب الاتجاه السيكولوجى فى المنطق ، هؤلاء الذين أنكروا شرعية قيام المنطق بوصفه علما مستقلا قائما بذاته ، واعتبروه تابعا وامتدادا لعلم النفس .

تلك هى النزعة السيكولوجية Psychologisme ، وهى اتجاه فلسفى حديث ، ظهر فى انجلترا وبخاصة فى اكسفورد Oxford ويتزعمه البروفسور « سكت شيلر F. S. Schiller » ونادى أصحاب تلك النزعة — بان العمليات المنطقية

logical Operations مثل « الحكم » ، « والاستنباط » و « التصور » و « التعرف على هوية الشيء » ، تتضمن جميعا مظاهر نفسية ، ولا يمكن فى زعمهم أن تتم « العمليات المنطقية الخالصة » عن طريق التفكير المجرد وحده . إذ أن المقومات المنطقية الأساسية عند « شيلر » مثل مفاهيم « الضرورة » و « اليقين » « والبداهة » ، ماهى إلا مفهومات منطقية الظاهر ، ولكنها سيكولوجية المضمون ، ولذلك لايمكن فصلها أو إنتزاعها عن سياقها النفسى .

ويمكننا أن نرد على مزاعم تلك النزعة السيكولوجية المنطقية ، التى تزهو بأنها تأتى بسيكولوجية للعقل Psychologie de l'entendement — غير أنها سيكولوجية باطلة وزائفة ، إذ أنها تجيد وصف العمليات التى بفضلها تتكون أحكامنا ، وترى أن الأحكام المنطقية ، لايمكن دراستها بعيدة عن السياق العقلى أو المقاصد Les intentions التى توجه تلك الأحكام المنطقية وفى هذا الصدد يقول « بول موى Paul Mouy » فى كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » حين يفند موقف الإتجاه السيكولوجى فى المنطق :

« عندما يصدر الإنسان حكما حقيقيا » ،

« فان هناك ثمة قصد يسيطر على كل شيء » ،

« ويوجه النفس بأسرها ، هو قصد إجادة »

« الحكم والتفكير طبقا للحقيقة »

ويتضح لنا من قول Paul Mouy أن مزاعم النزعة السيكولوجية باطلة الأساس ، كما أن سيكولوجية العقل ومقاصدها سيكولوجية زائفة ، إذ أن المنطق يتعلق بقصد واحد معين بالذات ، هو « قصد التفكير طبقا للحقيقة » .

فالتفكير المنطقى إذا ، يختلف إختلافا جوهريا عن مظاهر التفكير السيكولوجى تلك التى تتمثل فى ميدان « الشعور » و « الانفعال » ، وتلك هى ميادين علم النفس ، أما التفكير المنطقى la Pensée logique فيتعلق بجبلة الفكر وحدها ، بحيث تتحقق غاية الفكر المنطقى ، فى توصلنا إلى « محك لليقين » أو إلى « معيار الحقيقة » بفضلهما يستعين الفكر فى التثبت من صواب الفكر ووضوحه ، وفى التحقق من بطلانه وزيفه ، ومن ثم كان المنطق علما « معياريا Normative » ، يتمثل موضوعه فى اليقين ، وغايته هى الحق فى ذاته ولذاته .

وإذا كان المنطق علما معياريا ينشد وجه الحق ، لذلك نجده مستقلا تمام الإستقلال عن علم النفس ، إذ أن للمنطق « صوره » و « مقولاته » ، كما أن له « مبادئه الاكسيوماتيكية Axiomatic Principles » تلك التى تحدد قوانين الفكر المنطقى ، التى يتميز بها علم المنطق وحده دون سائر العلوم .

قوانين المنطق أو المبادىء الأكسيوماتيكية للفكر :

لا شك أن المنطق هو « علم قوانين الفكر » — حيث أنه يدرس « صور العقل » الإنسانى ، تلك الصور التى تتميز بأنها « أولية » كما أنها «عامة universal» بين بنى الإنسان . إذ أن هناك « نمطا عاما للفكر Common mode of thinking يتميز به «الفكر الإنسانى على العموم » - سواء أكان بدائيا أم متحضرا : ويستمد هذا « النمط العام للفكر » أصوله من « قوانين الفكر » التى هى « صوره أو اطاراته » وهى « صور فارغة » أو « اطارات جوفاء » — حددها هيجل Hegel — فى كتابه « فينومينولوجيا العقل » حين يصف الخصائص العامة لتلك الصور الفكرية المجردة ، فيقول :

« إذا قلنا إنهما عارية عن الواقع ، فان »

« ذلك يعنى أنها لا تتضمن فى ذاتهـا أية »
« حقيقة . كما أنها لا تطمع فى أن تصبح »
« حقيقة كاملة ، ولـكنها تظـل مع ذلك »
« حقيقة صورية . ولكنها إذا ظلت صورية »
« خالصة دون أن تلتبس بالواقع ، فهى »
« تجـريد فارغ لأنهـا منفصلة عن »
« مضمونها ومحتواها . » *

ويبدو من تلك الكلمات التى ساقها « هيجل » ، أن قوانين الفكر هى صوره المجردة عن محتواها Content وهى « اطارات فارغة » لأنها صورية Formal تعبر عن حقائق عارية عن المضمون مجردة عن الواقع reality .

ويقول « كرايتون » Creighton فى كتابه : An Introductory Logic أن قوانين الفكر هى « بديهياته أو أولياته » « axioms » ، أو هى قضاياه الأولية Primitive Propositions التى نتقبلها قبولا دون مناقشة ولا برهان عليها . ومعنى ذلك أن قوانين الفكر هى « مبادئه الإكسيوماتيكية » . ولقد اتفق المناطقة فيما بينهم على صيغ تلك القوانين الفكرية فقالوا بمبادىء ثلاثة وهى :

أ — مبدأ الذاتية أو الهوية Le Principe D'identité

ب — مبدأ التناقض Le Principe de Contradiction

---

* Hegel, G,W,F, The Phenomenology of Mind, Trans , by Baillie, London, 1931 Second Edition, PP, 329-330 ,

جـ — مبدأ الثالث المرفوع Le Principe Du Milieu ou tiers exclu

أ — مبدأ الذاتية أو الهوية — وصيغته (أ هى أ) .

وهو مبدأ قديم — أكده سقراط، فرفض بفضله أغاليط السوفسطائيين فى نسبية المعرفة ، وأضاليلهم التغيرية فى الوجود ، وأعلن سقراط أن الماهية ثابتة فى الموجودات ، وأننا يمكن التوصل الى تلك الماهية « بالتعريف » الذى هو مجموع الخصائص الذاتية للشىء المعرف .

ويقول Paul Mouy ان « الايليين » قد توصلوا أيضا منذ القرن الخامس ق . م . الى فهم « مبدأ الهوية » فأكدوا ثبات الوجود وأزليته، وأن المتغير هو « عدم » أو « لاوجود » » .

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ المنطق ، وفى العصر الحديث أدخل عليه « بول Boole » و « جيفونس Jevons » بعض التعديلات حيث استخدمت الرموز وأصبح المنطق رمزيا أو جبريا ، وأطلق عليه اسم « المنطق الرمزى » أو « جبر المنطق Algebra of logic » .

ب — مبدأ التناقض — وصيغته (أليست لا أ)

وفى تفسير هذا المبدأ وايضاح مضمونه يقول أرسطو « صاحب المنطق » :

« من المستحيل أن نثبت محمولا بعينه »
« على موضوع بالذات ، ثم ننفيه فى نفس »
« الوقت عن ذلك الموضوع . »

من ذلك يتبين لنا أننا يستحيل علينا أن نثبت محمولا عن الموضوع ، وان ننفى فى الوقت ذاته نفس المحمول عن نفس الموضوع وإلا وقعنا فى تناقض

صريح . ولقد ميزت المناطقة بين « المتناقضين والضدين » . فبينما يكون « النقيض » نفيا للقضية ، يكون « الضد » مقابلها . فاذا قلنا مثلا : « كل انسان فان » — كان نقيضها هو « ليس صحيحا أن كل انسان فان » ، ومن تلك القضية ينتج أيضا أن « ليس بعض الناس فانين » — بينما « الضد » هو فى قولنا « لا انسان فان » .

فبدأ التناقض يعنى اذن — أن النقيضين لا يصدقان معا — وبعبارة أخرى ، إذا أثبتنا قضية فلا يمكننا أن ننفيها فى الوقت نفسه ، على ما يقول أرسطو فى النص السابق .

جـ — مبدأ الثالث المرفوع — وصيغته على مايقول Paul Mouy :

« ليس ثمة وسط أو ثالث بين (أ ولا أ) » .

« أى أن النقيضين لا يكذبان معا .. » *

وبذلك يتضح لنا أن « مبدأ الثالث المرفوع » ينفى تماما وجود ثمة وسط أو « ثالث » بين « ا » و « لا ا » — أى أن النقيضين لا يكذبان معا . ولذلك سمى هذا المبدأ أيضا « بمبدأ التردد بين احتمالين » . فاذا قلنا بقضيتين ترددتا بين احتمالين ، فلا يمكن أن تكذبا معا ، ولا بد أن تصدق احداهما ، وعلى ذلك — إذا ما أثبتنا بطلان قضية من هاتين القضيتين ، كانت الثانية صحيحة بالضرورة .

---

* ومعنى ذلك أنه ليس هناك وجود لامكان ثالث بين امكانين متناقضين ، فالكائن اما حيوان أو نبات وليس هناك امكان ثالث . والحيوانات هى اما « فقريات » واما « لا فقريات » . كذلك يجب ان نختار بين الحياة والموت . وليس هناك حالة ثالثة . فاذا كانت (ا) أو (لا ا) متناقضتين ، فان أى شىء من الأشياء يكون اما (أ) أو (لا ا) . ولا ثالث لها ... وهذا هو المقصود بالثالث المرفوع .

واستنادا إلى هذا الفهم لقد استخدم مبدأ الثالث المرفوع ، فى ذلك النوع من الاستدلال الذى يسميه علماء الرياضة باسم « استدلال التفنيد Raisonnement par l'absurde » .

بعض مشكلات المنطق التى تناولها علم الاجتماع:

وينبغى ها هنا أن نشير إلى مختلف الموضوعات أو المشكلات الرئيسية التى عالجها المنطق ... تلك المشكلات التقليدية التى يقوم بها المنطق ويضطلع بها وحده دون سائر العلوم .. مثل مشكلة « الأحكام Jugements » أو « المحمولات » ومشكلة « التصورات العامة Concepts » . . ومشكلة التعريف « definition » ومشكلة « التصنيف Classification » .

وسنحاول أن نشير فى استعراض سريع الى طبيعة تلك المشكلات المنطقية وأصولها وتطوراتها خلال تاريخ التفكير المنطقى ، حتى نستطيع أن نقف على بيان فحواها ، قبل أن نعالجها فى ضوء علم الاجتماع ، وهو ما سنأتى على بيانه بعد قليل .

صلة التعريف بأشكال التصنيف :

التعريف هو تحديد الخصائص أو اللواحق الذاتية لشىء ما ، وينبغى أن يكون التعريف « جامعا مانعا » على حد قول المناطقة - جامعا لكل الافراد أو المعانى التى تدخل تحت جنس المعرف أو نوعه ، مانعا من دخول أفراد أو معان جديدة .

واستناداً الى هذا الفهم لماهية التعريف ، ارتبطت مسألة التعريف بمقولتى « الجنس » و « النوع » Species و Genus ولذلك يبدو بوضوح وجلاء أن للتعريف المنطقى صلة وثيقة بفكرة التصنيف .

وإذا كانت فكرة « التعريف » تستند أصلا الى القانون الاول من قوانين الفكر وهو قانون « الذاتية أو الهوية » — فان عملية التصنيف ترجع هى الأخرى الى قانون « الثالث المرفوع » . ولقد رأينا منذ قليل أن هذا القانون لايدخل حدودا وسطى بين النقيضين — كأن نقول مثلا : « A » هى اما « B » واما « not B » . أو أن نقول فى تصنيف المثلث : « هو اما متساوى الاضلاع ، واما غير متساوى الاضلاع » .

وعلى هذا الاساس المنطقى الصورى الخالص ، يكون تصنيفنا للاشياء ، « فالجوهر substance » مثلا — « مادى واما « غير مادى » — وبالتالى يكون « المادى » اما « عضوى organic » واما « غير عضوى not organic » .

ولقد اهتم « سقراط » كما أشرنا من قبل بمسألة « التعريف » والماهية ، وعرف أفلاطون Plato الأشياء أو صنفها طبقا لاجناسها Genus ، ورد الاجناس الى أنواعها species وأنواعها الفرعية Sub-species .

ففى تعريف الانسان مثلا — فان الانسان يعرف تحت جنس « الكائنات العينية أو الموجودات Corporeal - being » ، وتصنف تلك على أنها « اما حيوانية » واما « غير حيوانية » ، وتصنف الانواع الحيوانية هى الاخرى ، بأنها إما « عاقلة » واما « غير عاقلة » ، ولذلك يكون « الانسان » استنادا الى هذا التصنيف المنطقى هو « الكائن الحيوانى العاقل » .

وإذا كان افلاطون قد أكتشف بمنهجه الميتافيزيقى المنطقى طبيعة عمليتى التصنيف والتعريف ، الا أن منهجه كان ناقصا ، فقد اخفق أفلاطون فى التوصل الى معرفة السبب الذى من أجله تنظم الاشياء أو تصنف ، وهذا ما أكمله تلميذه

أرسطو Aristotle باكتشافه ما أسماه « بالحد الاوسط Middle Term » باعتباره « الرابطة » التي تربط الحد الاكبر الذي هو « الجنس » بالحد الاصغر الذي هو « النوع » .

وبذلك تنقسم الحدود Terms عند أرسطو، الى حدود كبرى ووسطى وصغرى وهذا ماسماه « بالقياس Syllogism » .

ولقد أعتبر أرسطو بمساهمته الفعالة في الفكر المنطقي ، الواضع الحقيقي لعلم قوانين الفكر ، نظرا لكثرة ما ألف فيه من كتب ، ومادون من رسائل في المنطق ، ومن مؤلفاته المنطقية الكبرى كتابه « المقولات Categories » و« التحليلات الاولى Prior analytics » و« التحليلات الثانية Posterior analytics » « والطوبيقا Topics ورسالته التي دونها عن « الاغاليط Fallacies » وهي في الرد على أضاليل السفسطائيين ، وأغلب الظن أن كتابات أرسطو المنطقية برمتها كانت رد فعل فلسفي أو منطقي ازاء حركة السفسطة التي ذاعت وانتشرت في العصر الارسطي .

مشكلة الأحكام Jugements والتصورات Concepts :

يقول « سياى Séailles » و « بول جانيت Paul Janet » في كتابهما « تاريخ الفلسفة Histoire de la Philosophie » حيث تعرضا في هذا الكتاب بوجه خاص الى مشكلات الميتافيزيقا ومدارسها ، وذكر الكاتبان فيما يتعلق بمشكلة « الاحكام والتصورات » : « أنه ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق ، قد احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلته مشكلة الاحكام والتصورات » .

فقد كانت مشكلة الاحكام هى المحور الاساسى الذى دارت حوله الفلسفة الاغريقية منذ سقراط وأصحاب السفسطة . فأكد سقراط ثبات الاحكام وعمومها بين الناس، على حين قال السوفسطائيون Sophists بنسبية الاحكام ، وشككوا فى منابع المعرفة . وليست فلسفة أفلاطون فى جملتها الا موقفا خاصا ازاء نظرية الاحكام ، أما أرسطو فقد استند كما ذكرنا منذ قليل الى « المنهج القياسى » فى أحكامه .

ولقد تطورت نظرية الحكم فى الفلسفات الحديثة ، وتطورت معها النظرة المنطقية الى طبيعة الاحكام ، فأصبحت استقرائية « عند بيكون Francis Bacon بعد أن أعلن ماأسماه « بالاورجانون الجديد Novum Organum » حيث نادى فيه باستناد « الاحكام » الى « الوقائع Facts » كما أكد « المنهج الاستقرائى » فى الرد على منهج القياس الارسطى » الذى اعترض عليه بيكون ، وأعلن بطلانه وتهافته ،على« اعتبار أن « النتيجة المنطقية »فى القضايا القياسية انما هى متضمنة أصلا فى « المقدمه الكبرى » .

وإذا كنا نجد أحكاما « استقرائية » تستند الى الوقائع عند بيكون، فاننا نجد أن تلك الاحكام قد أصبحت ، « اسمية nominaliste » وتستند الى اللغة عند « توماس هوبز Thomas Hobbes » . فقد نظر هوبز الى الحكم على انه عدد من الكلمات تفهم حسبما اصطلحت عليه اللغة .

وإذا كنا نجد ايضا «منهجا استقرائيا » فى الاحكام عند بيكون، فاننا نجد شكلا جديدا من أشكال الأحكام عند « رينيه ديكارت Descartes حيث إستند فى أحكامه واستدلاله المنطقى الى الرياضيات Mathematics فأبرز أهمية

الفكر الرياضى فى المنطق ، على اعتبار انه النموذج الامثل الذى على شاكلته ينبغى أن تكون الاحكام والمعارف .

ولقد سادت تلك النزعة الحدسية الرياضية التى قال بها « ديكارت » فى طبيعة الحكم ، ومن ثم كان له أتباعه فى الرياضة والمنطق ، وعلى رأسهم كبار الديكارتيين من أمثال « باروخ سبينوزا Spinoza » و « جوتفريد ليبنز Leibniz » : كما سادت أيضا النزعة الاستقرائية التجريبية التى نادى بها بيكون فى انجلترا ، كما كان له أيضا أتباعه من أمثال « جون لوك John Lock » و « وليام هويول William Whewell » وجون ستيوارت ميل J, Stuart Mill » .

وأغلب الظن أن هذا الأخير هو الممثل الحقيقى لنظرية الاحكام الاستقرائية فقد أنكر النزعة العقلية أو القياسية فى كتابه « المنطق Logic » واعترض به على الاتجاه الاستدلالى القياسى « Syllogistic or deductive reasoning » ، وأكد « جون ستيوارت ميل » بقوة وعمق أهمية الاستقراء ، وقيمته فى الفكر المنطقى إذ أن « القياس عند « ميل » ولدى غيره من الاستقرائيين أو الامبيريقيين ، ما هو الا تحصيل حاصل فى معارفنا من قبل ، وبالتالى فهو لغو باطل لا يوصلنا الى شيء .

وارتكانا الى هذا الفهم ـ فقد أصبح الحكم المنطقى عند « ستيوارت ميل » « امبيريقيا empirique » يستند الى التجربة ، ويستنبط من قضايا استقرائية جزئية ، ولذلك ـ كانت القضية عند « ميل » ليست مجرد علاقة متبادلة بين أفكار ideas ، ولكنها فى الحقيقة رابطة بين علاقات تربط بين الوقائع facts والظاهرات بعضها بعضا .

ولقد تطورت نظرية الاحكام بتطور تاريخ الفكر المنطقى وبخاصة فى المانيا ؛

حيث أحدث الفكر الالمانى تغييرا جذريا فى الموقف الفلسفى على اطلاقه ، فتطورت نظرتنا الى مسألة التصورات والاحكام ، بفضل تلك الثورة التى أحدثها « ايما نويل كانط Immanuel Kant » فى الميتافيزيقا وفى نظرية المعرفة والمنطق على العموم.

وبفضل تلك النظرة الجديدة ، صار الحكم « ترانسند نتاليا نقديا Critique » عند « كانط » بينما كان « تجريبيا امبيريقيا » عند بيكون وميل .

وماذا نقصد بالمفهوم النقدى أو الترانسندنتالى للحكم الكانطى ؟!

للاجابة على هذا التساؤل — نقول ان الحكم عند كانط يستند الى أمرين ، معطيات الحساسية Données de la sensibilité من جهة . والى صور قبلية Formes a priori من جهة اخرى. أما « المعطيات » فهى أمدادات التجربة الآتية من مادة الحس . واما « الصور القبلية » فهى آتية من ذهننا ومن تكويننا العقلى الخالص . الذى يرتب تلك « الامدادات » وينظمها ويربط فيما بينها ولا يمكن قيام « الحكم » عند كانط . الا بالتقاء هذين « العنصرين » — معطيات التجربة وصور الفكر — فبفضلها معا تتكون المعرفة الممكنة المشروعة عند كانط . وهذه هى خلاصة النظرية النقدية للاحكام .

ولا تعبر الصور المنطقية للحكم الكانطى . الا عن « وظيفة العقل المشرع La Fonction de l'entendement كما أن الحكم من وجهة نظر كانط ، لا يعبر عن علاقات ترتبط « بعالم الاشياء فى ذاتها noumènes . » أو عالم الحقائق الميتافيزيقية . ولكن الحكم الكانطى يستند فقط الى الحكم على « الظواهر Phénomènes وعلى ارتباطاتها الامبيريقية . ولا يتحقق ذلك الا بفضل استناد الاحكام الى قوانين الفكر الضرورية التى تربط فيما بين تلك الظواهر ... وهذه هى النظرية الميتافيزيقية للاحكام تتجلى فى أقوى صورها عند كانط .

* * *

استعرضنا فى عجالة مفهوم الحكم الكانطى ، ذلك المفهوم الذى يسمح بإمكان المعرفة العلمية ، وباستحالة المعرفة الميتافيزيقية ، إذ أنها معرفة غير ممكنة لأنها تفتقر إلى مادة الحس وامدادات التجربة . ولكن يمكننا أن نتساءل فيما يتعلق بمسألة الاحكام ما هو الحكم على العموم ؟! وما هى خصائصه العامة ؟! .

لست مغاليا فى شىء إذا ذهبت إلى القول بأن الحكم هو عملية الفكر الأولية ، وبفضله تبدأ المعرفة . ونحن نعبر عن الحكم بمعناه التقليدى الشائع بقضية Proposition وتتألف القضية كما نعلم من موضوع ومحمول ورابطة Copula .

فى قولنا مثلا « Iron is metal » فموضوع القضية Iron ومحمولها metal وكلاهما يرتبط بالرابطة IS .

وعلى ذلك ينحصر الحكم فى نظر المنطق التقليدى فى اثبات محمول لموضوع ، أو نفى نسبة هذا المحمول إلى الموضوع ، أو بمعنى أدق إن الحكم على العموم هو ايقاع نسبة بين معنيين .

والخاصية الأولى من خصائص الحكم هى العمومية universality ، أما الخاصية الثانية فهى « الضرورة necessity » — إذ أنها صادرة عن العقل بالضرورة ، لأنها فطرية innate فى العقل ، ولذلك سمى هذا النوع من الاحكام « بالحقائق القبلية apriori truths » أو « بالمبادىء الأولى الرئيسية Fundamental first Principles » تمييزا لها عن تلك الاحكام الامبريقية التى تستند إلى التجربة experience .

وتتميز الاحكام Judgements عن التصورات concepts ، فالأولى هى مجموعة من الحدود التى تتألف منها القضية ، أما الثانية — أى التصورات — فيراد بها تلك المعانى أو الأفكار العامة التى لا تشير إلى موضوعات أو مدركات percepts

معينة بالذات — ولكن على العكس من ذلك فقد تشير المدركات إلى تصورات عامة، مثل رؤيتنا لذلك التمثال المقام على مدخل مدينة نيويورك وأعنى به « تمثال الحرية » — وهو يمثل فى الواقع مدركا عاما، كما يشير فى نفس الوقت إلى فكرتنا أو تصورنا لمعنى أو مفهوم « الحرية »، وهو فى ذاته تصور عام أو فكرة عامة مثل تصورنا لمعنى « العدالة »، وهو تصور ميتافيزيقى لا يشير إلى موضوع معين فى الخارج. هذا عن مفهوم التصورات، أما عن الأحكام، فقد عرض « كانط » فى كتابه « نقد العقل الخالص Critique de la Raison pure » إلى قائمة للأحكام واعتبرها على أربعة أنحاء، وتحت كل منها ثلاثة أنواع مختلفة من الأحكام، وبالتالى يكون لدى كانط اثنى عشر نوعا من الحكم. أما الانحاء الأربعة للأحكام عند كانط، فهى الكم quantité والكيف qualité والاضافة Relation والجهة modalité أما من حيث الكم — تنقسم الأحكام إلى كلية Universels وجزئية particuliers ومخصوصة Singuliers وتنقسم الاحكام من حيث الكيف — إلى موجبة Affirmatif وسالبة Négatif ونوع ثالث مركب من الموجب والسالب يسميه كانط باللامحدود L'indéfini مثل قولنا « النفس لا فانية ».

أما حيث الاضافة Relation فقد تكون الاحكام، اما حملية واما شرطية واما انفصالية. أما من حيث جهة الحكم Modalité فتكون الاحكام اما تقريرية Assertoriques واما احتمالية Proplématiques اما ضرورية Apodictiques والاحكام الأولى تعبر عن اليقين أما الثانية فتعبر عن الاحتمال، والثالثة تعبر عن الضرورة مثل قولنا « مجموع زوايا المثلث قائمتان بالضرورة ».

وأستطيع أن أختتم تلك الاشارة العجلى لنظرية الاحكام كما تناولها تاريخ الفكر المنطقى منذ تفاؤله الأفلاطونى الذى اعطى للميتافيزيقا حقا شرعيا فى قيام عالم الأشياء فى ذاتها، حتى بلغنا ذلك الموقف النقدى الذى حرم على الميتافيزيقا

حقها المشروع فى قيامها كمعرفة ممكنة . فقد انتصر كانط للعلم — وهو الميتافيزيقى الخالص — الأمر الذى جعل تلك الفلسفات اللاحقة عليه تقف من الميتافيزيقا موقفا خاصا .

• • •

وبعد ، فلقد أردت بهذه الاشارة العاجلة ، الكشف عن مفهوم المنطق وصلته بالميتافيزيقا ، كما أشرت إلى طبيعة موضوعاته العامة ومشكلاته التقليدية .

وفى ضوء ماتقدم نستطيع أن نشير إلى موقف علم الإجتماع من مسائل المنطق وموضوعاته ، وكيف أدلى بدلوه ، وأسهم فيها مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق ولا شك أن هذا العلم الوضعى الجديد قد وقف من مسألة الفكر المنطقى موقفاً تفسيريا خاصا ، فلقد ترددت فى أذهان علماء الإجتماع الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأصل ، الفلسفية الطابع والمضمون .

ولقد ثارت المسألة الأساسية حول النظر إلى المنطق الإنسانى فى جملته ومجموعه ، لافى تفصيلاته ودقائقه ... ومن ثم تساءل علماء الإجتماع — هل المنطق وبصفة خاصة التفكير المنطقى ، واحد بعينه فى كل المجتمعات ؟ أم أن التفكير المنطقى يخضع كغيره من الظاهرات ، لظروف تقدم المجتمع أو تأخره ؟؟

ولقد جاءت كتابات علماء الاجتماع ، بصدد تلك المسألة ، متفقة فى المبادىء والاصول العامة . مختلفة فى الجزئيات التفصيلية ... فلقد طلع علينا « أوجست كونت Auguste Comte » بقانون لتطور المنطق الانسانى ، وجاءنا « دوركيم وموس » بنظرية سوسيولوجية للتصنيف Classification . فى مقال لهما نشراه فى مجلة « السنة الاجتماعية » « L' année Sociologique Vôl :Vl » فكانت مساهمة طيبة منها فى مسألة التصنيف المنطقى و « نظرية المقولات

Catégories ، وبخاصة مقولات « الجنس والنوع » . كما ألقى أصحاب « النشرة السوسيولوجية السنوية » ضوءا جديدا فى تفسير « قانون التناقض Loi de Contradiction » .

ولقد كشف لنا « لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy—Bruhl » عن قانون للفكر اسماه « بقانون المشاركة La loi de Participation » . وهو تشكيل أو تفسير سوسيولوجى لقانون الهويه أو الذاتية La loi d'identité كما يتفهمه الفكر البدائى بالذات . على اعتبار أنه فكر سابق على المنطق Prélogique فيما يقول .

ولقد أسهم « مارسيل موس M. Mauss » هو الآخر بدراسة وافية للسحر فى فصل له من فصول كتابه الضخم Sociologie Et Anthropologie فأشار « موس » الى « نظرية عامة للسحر Théorie générale de la magie » أبان فيها مدى علاقة المنطق « بقوانين السحر » — وكشف عن مفهوم جديد لفكرة « المانا Mana » وكيف تكون تلك « المانا » رابطة Copula » فى القضية المنطقية البدائية .

وسنحاول الآن أن ننتقل الى الفصل الثانى ، حيث نتناول موقف « أوجست كونت » من مشكلة « مناهج الفكر » الانسانى ، وكيف درس مسألة المنهج فى ضوء علم الاجتماع . حيث حاول كونت أن يصطنع « منهجا » يؤسس به الجوانب الأمبريقية Empirique لعلم الاجتماع ، كما يؤكد فى نفس الوقت على تلك الجوانب النظرية théorique التى بدونها لا تتحقق الأسس الميثودولوجية لذلك العلم الوليد .

الفصل الثاني

مشكلة مناهج الفكر

- علم المناهج أو الميثودولوجيا
- فلسفة العلوم عند « أوجست كونت »
- من المنهج التجريبي إلى المنطق الوضعي
- تصنيف مناهج العلوم
- قانون الحالات الثلاث

علم المناهج أو الميثودلوجيا :

لقد اصطدم « اوجست كونت » بمشكلة مناهج الفكر ، وأثار مسألة المنهج التى هى من مقاصد المنطق الرئيسية ، الأمر الذى يجعلنا نؤكد مع « لالاند Lalande » أن مناهج العلوم أو الميثودلوجيا Méthdologie تعد جزءا هاما من أجزاء المنطق وميدانا أساسيا من ميادينه (٣٢) ، حيث أن المنطق ينقسم عادة عند الفلاسفة ، فيتشعب إلى قسمين ، فهو اما « صورى Formal » وإما غير صورى ، وهو مايسمى أيضا بالمناهج Méthodologie » .

وتلك التفرقة مأخوذة عن الفلسفة المشائية التى سادت أكثر من غيرها فى الدراسات المنطقية إلى عهد قريب . غير أن ارسطو صاحب المنطق ، لم يقل بهذه التفرقة على وجهها الصحيح ، لأنه لم يقصد من لفظة « مادى » ، مجموع المباحث الخاصة بمناهج العلوم ، وإنما قصد بها دراسة « مادة القضايا » استنادا إلى بحث الاقيسة اليقينية فى كل علم من العلوم .

ولم يتحول النظر المنطقى من التفكير فى « مادة القضايا » إلى الالتفات إلى « مناهج العلوم » ، إلا بعد بداية العلم الحديث ، وظهوره عند علماء النهضة ، منذ « جاليليو » ، و« كبلر » وغيرهم ، ممن مارسوا عمليا الطرق التجريبية المميزة لعلوم المشاهدة والاختبار ، والذين وصلوا إلى نتائج باهرة دون الالتجاء إلى المنطق الارسطى . ولقد كان لهذه الحركة العلمية المبكرة رد فعلهـا فى محيط الفلاسفة ، أدى بهم إلى التنبه بما أسموه « الطريقة » أو « المنهج Method » .

ولقد شاع استعمال هذا اللفظ عند « بيكون » و« ديكارت » . فالأول هو واضع أصول المنهج الاستقرائى ، واستعاض الثانى عن منطق ارسطو ، فاصطنع منطقا رياضيا . وسمى هذا المنطق منهجا .

ولكن كلمة « المنـاهج Méthodologie » ، بمعناها الدقيق ، لم تصدر إلا فى كتابات « كانط » ، وبخاصة فى نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » ولقد قصد كانط بعلم المناهج ، إنه هو المنطق العملى Logique Pratique ، حين يتميز عن المنطق العـام Logique générale ويقتصر علم المناهج الترانسندنتالى Méthodologie Transcendantale على دراسة « المناهج الممكنة » Méthodes Possibles التى تنظم العلوم العملية(٣٣) .

ولقد شاع الاستعمال الكانطى لمفهوم مناهج العلوم . ولـكن هناك فى مقابل هذا المفهوم مايسمى « بفلسفة العلوم » وهو ذلك الجزء من الفلسفة التى تنظر نظرة نقدية فى العلوم الطبيعية ، لترى مناهج العلماء ومدى إمكان الوصول بهـا إلى الحقيقة ، بمعنى أن فلسفة العلوم ، هى أوسع وأشمل من الاصطلاح الكانطى الذى هو علم المناهج ، لأنها لاتقتصر فقط على دراسة المنهج ، وإنما تعمل أيضا على تقويم العلم .

ولعلنا نستطيع أن نلقى ضوءاً على علم الاجتماع الكونتى ، حين نقارنه بنظرية كانط الترانسندنتالية فى المعرفه ، أى أننـا سنحاول أن نعرف النزعة الوضعية فى ضوء النزعة الكانطية النقدية . فكلاهما — أى كانط وكونت — يهاجم الميتافيزيقا واللاهوت ، وكلاهما ينكر وجود المطلق absolute ، ومعرفة الأشياء كما هى فى ذاتها Choses en soi .

ثم نجد أن كانط وكونت فى النهاية ، وبخاصة فيما يتعلق بميدانى الأخلاق والدين ، نجد أن كليهما يؤكد على وجود مقولات الأخلاق وقوانين الواجب ، كما أن كليهما لاينكر أن هناك أنواعا من المناشط الذهنية التى لاتتمشى ومطالب العلم الامبيريقى . حيث يؤيـد كل من كانط وكونت ، بصدد ميتافيزيقا الأخلاق ، على وجود بعض أشكال من التجربة الصوفية والجمالية والفنية ،

وهى تجربة من نوع خاص ، تتمايز تماما عن تجارب واجراءات العلم الوضعى . على الرغم من أن نتائج هذه التجارب الجمالية والفنية ، لا ترقى أو تصل إلى درجة « معارف » .

هذه أوجه شبه ، أرصدها بين كونت وكانط ، ولكن هناك الكثير من أوجه الخلاف ، حيث أن موقف كونت من المعرفة ليس « نقديا » كما هو الحال عند « كانط » ، ولكن كونت حاول أن يعلم الفلسفة ، فوقف منها موقفا « وضعيا » . وحين حاول كانط أن يبحث عن « شروط المعرفة » أو « امكانها » ، حاول كونت أن يتوصل إلى معرفة وضعية استنادا إلى دراسة « الظواهر » دراسة علمية ، فاصطدم كونت فى دروسه عن الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive ، بعالم الظواهر الاجتماعية . فكان اكتشاف حقل الظواهر الاجتماعية من نتاج فلسفتين ، هما فلسفة كانط النقدية ، وفلسفة كونت الوضعية ، حيث أكد الأول على معرفة « الظواهر Phénoménes » التى تظهر عن الأشياء على العموم Choses en général ، مع انكاره معرفة أو وجود الظواهر التى تظهر عن « الأشياء كما هى فى ذاتها nomène » . بينما أكد الثانى على وجود وانتشار الظواهر السائدة فى العالم الفيزيقى ، وأن مهمة العالم الطبيعى هو اكتشاف القانون الذى يتحكم فى مسار الظواهر الطبيعية .

فلسفة العلوم عند اوجست كونت :

وما يعنينا من مناهج وفلسفات العلوم ، هو أنها جميعا أجزاء أساسية من المنطق ، تعرض لهـــا أوجست كونت الذى أراد أن يصطنع المنهج العلمى فى الفلسفة ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك إلى اكتشاف علم الاجتماع .

ويقال فى هذا الصدد ... ان كونت كان يبغى بمحاولته فى مدى امكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على ظواهر المجتمع دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية. ولقد أدت هذه المحاولة الوضعية لدراسة المجتمع ... إلى ما لم يهدف إليه كونت وهو اكتشاف علم الاجتماع.

ولهذا السبب يقال ان كونت يشبه كريستوف كولومبوس Christopher Columbus حين حاول أن يكتشف جزر الهند، فاكتشف أمريكا. وفى هذا الصدد أيضا يقول « نيقولا تيماشيف Timasheff فى كتابه النظرية الاجتماعية Sociological Treory يقول أن كونت — قد حاول أن يصطنع منهجا وضعيا يؤسس به الجوانب الامبيريقية لذلك العالم الوليد. كما حاول كونت أيضا — فى زعم تيماشيف — أن يؤكد على تلك الجوانب النظرية التى بدونها لا تتحقق الأسس الميثودلوجية لعلم الاجتماع (٣٤).

وإذا كانت النزعة الوضعية فى ذاتها حـــركة مؤيدة للعلم، ومعارضة للميتافيزيقا التقليدية فقد أنكر أوجست كونت منذ البداية، تلك الصلة التى تربط المنطق بالميتافيزيقا. كما هاجم كونت المنطق الصورى La logique formelle الذى أقامه الميتافيزيقيون، إذ أنه عنده منطق جدلى ينمى قوة الجدل ولا يكشف عن شىء، إلا أن كونت فى معرض هجومه على القياس الارسطى لم يأت بجديد فلقد أشار من قبله كل من بيكون وديكارت إلى نفس هذا الانتقاد المشهور وهو أن القياس يفسر ما نعلم دون أن يكشف ما نجهل (٣٥).

وإذا كانت النزعة الوضعية قد أنكرت المنطق الميتافيزيقى إلا أنهـا أيدت وانتصرت للمنطق التجريبى الامبيريقى (٣٦) عند « فرنسيس بيكون »، « وجون ستيوارت ميل »، ولهذا السبب انتهج « كونت » فى ميدان الدراسة السوسيولوجية

منهج الوصف والملاحظة Observation .

ولقد أصاب « كونت » فى انتقاده واعتراضه على الاتجاه التجريبى الخالص، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث اعترض عليه كونت (٣٧) وارتكز اعتراضه على أنه لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبى المطلق فى رأى كونت تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت فى ضوء فرض أو قانون ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا .

من المنهج التجريبى الى المنطق الوضعى :

ورغم انتقاد « كونت » للمنهج التجريبى الخالص ، إلا أنه حاول أن يشيد لنفسه « منطقا وضعيا logique positive » تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية من جهة أخرى ، ولذلك ربط كونت بين « العلم والمنطق » على اعتبار أن كلا منهما متمم للآخر ، متصل به أوثق الاتصال .

وحاول « كونت » ارتكانا إلى هذا الفهم ، أن لا يفصل بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المنطقية (٣٨) ، وأن لا يفرق فى الوقت عينه بين مضمون العلم وبين منهجه ، على اعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية ، لا ينفصل عن منهج العلم ، إذ أن المنهج الوضعى واحد فى جوهره ، كما أن العلم واحد فى ذاته ، من حيث أنهما يتجهان إلى نفس الغاية وهى التوصل إلى فـــكرة « القوانين Les lois (٣٩) » التى تخضع لها الوقائع والظاهرات ، وهكذا يمكن « التنبؤ Prédiction » ، الذى هو غاية العلم البعيدة فيما يقول كلود برنار فى مقدمته

المشهورة لدراسة الطب التجريبي (٤٠) .

ولقد قام « أوجست كونت » بمحاولة تطبيق « المنهج الوضعي » على دراسة الظاهرات السوسيولوجية ، استنادا إلى فكرة الملاحظة الموضوعية التي تفسح السبيل لعلم الاجتماع لإمكان اطلاق « قوانين سوسيولوجية » (٤١) عامة لتفسير تلك الظاهرات والوقائع ، فإن العلم عند « كونت » يتألف في الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التي نجمعها عن الظواهر (٤٢) .

ومن ثم يكون لعلم الاجتماع أو الفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale فيما أسماه كونت ، حقه المشروع في قيامه كعلم وضعي يدرس الظاهرات الاجتماعية على نفس النحو الذي تعالج به العلوم الطبيعية سائر الظاهرات الفيزيقية .

ولذلك أنكرت الروح العلمية في منهج كونت الوضعي ، تلك الاتجاهات الفلسفية التي تستند إلى فروض غيبية أو ميتافيزيقية ، كما رفضت أيضا الاتجاه الامبيريقي الخالص باعتباره اتجاها مضادا لروح العلم ، حين يقتصر الامبيريقيون على مجرد الوقوف عند الظواهر وتكديسها وجمعها ، على حين ينبغي لكي يصبح العلم وضعيا ، أن نتخذ أولا بعض الفروض الموجهة (٤٣) Hypothéses directrices التي بفضلها تتحقق فكرة القانون .

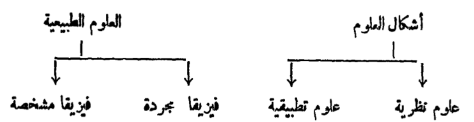
ومعنى ذلك أن أوجست كونت ، أراد أن يوجه الأذهان إلى الالتفات إلى منهج « المشاهدة والفرض » برفضه لمنهج التأمل الذاتي مع انكار التفكير الميتافيزيقي الذي يستند إليه « المنطق التقليدي الارسطي » ، إذ أنه في رأي كونت منطق عقيم ، لا يؤدي إلى جديد . واستنادا إلى هذا الفهم فلست مغاليا في شيء إذا ذهبت إلى القول بأن « اوجست كونت » قد أسهم في ميدان الدراسات المنطقية مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق .

فقد أثار كونت فكرة التصنيف ، فصنف فى تصنيفه المشهور مختلف مناهج العلوم الطبيعية والرياضية واستخدم مناهج العلوم البيولوجية فى التصنيف إلى أجناس وأنواع وعائلات . ولذلك غلبت على كونت بصدد تصانيفه ، تلك الصبغة البيولوجية العامة ، حيث أشار فى المجلد الثالث من « دروس الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive » عن امكان الافادة من علم البيولوجيا Biologie (٤٤) ، واتخاذه فيما يقول « كونت » أداة من « الأدوات المنطقية للتصنيف » Un instrument Logique .

ولذلك وجدنا كونت يحدثنا عن تصانيف متباينة للمملكة النباتية والمملكة الحيوانية طبقا لمقولات « الجنس Genre » والعائلات Familles والفصائل Classes(٤٥) . ولعل كونت قد تأثر فى تصانيفه بتقسيم « أرسطو » (٤٦) لاشكال الحياة العضوية Le vie organique والحيوانية animale والنباتية végétative .

تصنيف مناهج العلوم :

وإذا كان الطابع البيولوجى قد كان غالبا على تصنيف كونت لأشكال الحياة على العموم ، إلا أنه صنف العلوم استناداً لوجهة النظر الميثودلوجية (٤٧) ، إلى علوم نظرية théorique ، وعلوم عملية أو تطبيقية Pratique كما صنف علم الطبيعة أو الفيزيقا ، الى « فيزيقا مشخصة Physique abstraite » و « فيزيقا مجردة Physique concrete » . (٤٨) كما يتضح فى الشكل الآتى :



كما قام كونت بتصنيف مناهج العلوم الانسانية ، استنادا لفكرة البساطة والتعقيد ، فقسم العلوم من أكثرها تجريدا ، الى أشدها تركيبا وتعقيدا ، فبدأ « بالرياضيات» فالفلك L·astronomie فالطبيعة La physique ، فالكيمياء Le chemie فعلم الفيزيولوجيا أو الحياة la Biologie ، ثم أخيرا علم الفيزيقا الاجتماعية « أو علم الاجتماع Sociologie » (٤٩) .

ولقد كان تصنيف كونت للعلوم ، بناء على « درجة عمومها » التى تنقص شيئا فشيئا ، وعلى درجة التعقيد Complexité التى تزداد هى الأخرى شيئا فشيئا ، كلما نقصت درجة العموم généralité (٥٠) حيث تتقدم العلوم من اكثرها صورية وعموما حتى أشدها تشخصا وتركيبا كما هو الحال فى الشكل الآتى :

الرياضة ← الفلك ← الطبيعة ← الكيمياء ← البيولوجيا ← علم الاجتماع

فعلم الرياضة مثلا — يفحص أشد الظواهر عموما وأقلها تركيبا ، وأشدها تجريدا ، وأكثرها بعدا عن الانسانية ، أما العلم الاخير ، الذى هو علم الاجتماع ، فيدرس أكثر الظواهر تركيبا Compliqué وأشدها تشخصا concrete وتعقيدا ويرى « Paul Mouy » أن هناك نوعا من « الارتقاء » يغلب على تصنيف كونت للعلوم المتعاقبة ، فكل منها يأتى بشىء جديد بالنسبة الى ماسبقه . (٥١)

فالظواهر الرياضية mathematiques ، هي أكثر ظواهر الوجود صورية ورمزية ، وحيث أن « النقطة » و « الزاوية » و « المستقيم » و « المثلث » و « المربع » ، كلها أشياء تتميز بصوريتها وفراغها ورمزيتها ، حيث لايمكنني مثلا القبض على « مثلث » أو « شبه منحرف » . حيث أن الاشكال الهندسية ، انما تعبر عن صورة مجردة ، أو أشكال مفرغة .

ومن ثم تميزت الظواهر الرياضية بالعمومية نظر لصوريتها وعمومها بين بنى البشر . ولذلك وضع « كونت » العلم الرياضى على قمة التسلسل التصنيفى الذى اصطنعه لتصنيف الظواهر والعلوم . وبعد الرياضة . تأتى مباشرة الظاهرات الفلكية ، تلك التى تتميز بأنها أكثر تشخصا من الظاهرات الرياضية ، حيث أن الأفلاك والأجرام هى أجسام ، ولكنها لا تخضع للتجربة المعملية المباشرة التى يجريها الانسان ، حيث أن مراقبة الكواكب من تليسكوب ليست بتجربة ، وانما هى من قبيل الملاحظة .

وبصدد علم الفلك Astronomie ينبغى ها هنا ان نميز بين الملاحظة والتجربة فالملاحظة هى ادراك ما يجرى فى ظاهرة ما ، لا نستطيع أن نعزلها أو أن نتحكم فى ظروفها ، أما التجربة فهى على العكس من ذلك . هى ادراك الظاهرة حين نستطيع أن نعزلها وبعد أن نتحكم فى تغيير ظروفها . وبهذا المعنى تكون مراقبة الكواكب ملاحظة ، واشعال شمعة فى حيز محصور من الهواء تجربة . على اعتبار أن التجربة لا دخل لها باستخدام أو عدم استخدام أجهزة للتفرقة بين الملاحظة والتجربة .

وما يعنينا من هذا المثال ، هو أن الانسان يحاول أن يحيل ملاحظاته لعالم

الاجرام الى تجارب ، حتى تتحول الظاهرة الفلكية الى ظاهرة فيزيقية مشخصة كما هو الحال فى ظواهر « الحرارة » و « الضوء » و « الكهرباء » . ولكن الظاهرة الفلكية ،هى أكثر تجريدا من أية ظاهرة فيزيائية ، كما انها فى الوقت عينه أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ،حيث أن المثلثات والمرابعات ليست بالأجسام،أما الاجرام الفلكية فهى أجسام نحاول التوصل اليها .

ثم ينتقل كونت بعد ذلك الى الاشارة الى الظاهرات الطبيعية أو الفيزيائية Physiques على اعتبار اننا لانعالج ظواهر اجرام الفضاء ، على نفس النحو الذى نعالج به مختلف الظاهرات الفيزيائيه ، حيث يمكن عزل الظاهرة الطبيعية ، أما الظاهرة الفلكية فلا زالت مفروضة علينا فرضا ، دون أن نتمكن من عزلها أو التحكم فى مسارها ومن ثم كانت الظواهر الطبيعية أكثر تشخصا من الظاهرات الفلكية،الا أن الطبيعيات انما تعتمد دائما على نتائج دراسات علم الفلك ، كما يعتمد عالم الفلك بالتالى على قوانين الرياضيات من أجل حل مشكلات حركات الافلاك .

والعلم الرابع فى سلم تصنيف العلوم عند كونت ، هو علم الكيمياء Chemie وهو علم « الجوامد » التى هى ظواهر أكثر تحققا وتشخصا من الغازات والسوائل فالظواهر الكيميائية ، كالفلزات واللافلزات : والاحماض والقلويات ، كلها ظواهر مركبة ، تتألف من جزئيات كيمائية معقدة ، وتمتاز بالكثافة . على عكس الحال فى الظواهر الفيزيائية كالحراريات والضوئيات ، ولذلك تعتمد الكيمياء فى تفاعلاتها ومعدلاتها على قوانين الفيزياء .

وإذا كانت الكيمياء هى علم الجوامد . فان البيولوجيا Biologyهى علم المادة حين تضاف اليها عناصر الحركة والنمو والحياة . ومن ثم كانت الظواهر

البيولوجية ، وهى ظواهر المادة الحية ، أكثر تركيبا وتشخصا من ظواهر الكيمياء .الا أن الظاهرات البيولوجية .وما تشتمل عليه من الخلايا الحية والانسجة والاجهزة العضوية . انما تعتمد أولا وقبل كل شىء على نتائج علوم الكيمياء العضوية وغير العضوية .

ومن المعلوم لدينا أن الدراسات البيولوجية ، انما تشمتل على علوم التشريح Anatomy والفسيولوجية Physiology والهستولوجية Histology ، كما تتصل العلوم البيولوجية ، بعلوم الاجنة Embryology ، والحيوان Zoology والنبات Botany ، وكلها علوم وظاهرات معقدة تتصل بعناصر المادة الحية كما صدرت على سطح الأرض .

وفى ختام هذه السلسلة المركبة من الظواهر ، يأتى دور علم الاجتماع Soicology ، الذى يدرس الظواهر الاجتماعية ، أكثر الظاهرات على العموم تشخصا وتعقدا . حيث أن البيولوجيا انما هى ظواهر الكائن العضوى الحى، وهو كائن وحيد ، تدرسه العلوم البيولوجية من حيث البناء Structure والوظيفة Fnnction ، والتاريخ الطبيعى Natural history .

ولكن عالم الاجتماع لايشتغل بدراسة كائن وحيد ، على مايفعل عالم البيولوجيا . وانما يدرس عالم الاجتماع تلك الظواهر التى تصدر عن تلك الكتلة البشرية الهائلة ، التى هى « المجتمع » ، ولذلك كانت تلك الظاهرات الانسانية ، هى أعقد الظاهرات على العموم . وبذلك درس « كونت » الظواهر السائدة فى العالم الفيزيقى ، استنادا الى درجة بساطتها Simplicity كما هو الشأن فى الظاهرة الرياضية . أو درجة تعقيدها وتشخصها كما هو الشأن فى الظواهر السوسيولوجية .ولذلك أطلق كونت على علم الاجتماع ، اسم « الفيزيقا الاجتماعية Physipue sociale »...

قانون الحالات الثلاث :

هذا عن تصنيف « أوجست كونت » لمختلف مناهج العلوم ، ولكنه حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما يفسر تقدم الذكاء الانسانى، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاء كونت ، بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états الذى اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج، وهو القانون العام الذى يكشف عن تلك الرابطة الأصيلة التى تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فذهب كونت إلى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، انما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة غيبية أولية (٥٢) état Primitif ، إلى حالة ميتافيزيقية انتقالية (٥٣) état metaphysique transitoire ومن ثم يصل العقل فى النهاية إلى مرحلة « الروح الوضعى L'esprit Positif » .

ولما كان ذلك كذلك — فان أوجست كونت قد ارخ للمنطق الانسانى وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعى ، ولقد صدق Roger Bastide حيث يصرح فى هذا الصدد ، بقوله :

« ان كونت قد جعل من علم الاجتماع »
« تاريخا للفكر الانسانى ، حين وضع »
« قانون الحالات الثلاث » (٥٤)

فقد تصور ، أوجست كونت ، المنطق الانسانى أو العقل البشرى تصورا خاصا، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ

منطقا محتوما، يسير فى حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار اليها كونت فى مواضع كثيرةمن دروس الفلسفة الوضعية فأسماها-الالات états (٥٥) وأطلق عليها فى مواضع أخرى أنساق systèmes (٥٦) أو مناهج (٥٧) méthodes ويسميها فى أغلب الأحيان «فلسفات» Philosophies. (٥٨)

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون التقدم باعتبارها مراحل تقدمية يمر بها الفكر الانسانى ، إذ أن ظهور الفلسفات فى أنفسها ماهى الامراحل اجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى رأى كونت ،ماهى الا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، اذ تحتمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى الغيبى ، كى يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة ، تلك التى وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعى » .

ولكن ماهى حقيقة هذا القانون الديناميكى التقدمى الذى صاغه كونت ؟؟ وكيف يرتبط هذا القانون بمنطق الانسان وتصوراته ؟؟ يحدد كونت صيغة هذا القانون فى بداية الدرس الأول من دروسه فى الفلسفة الوضعية بقوله .

« ان مضمون هذا القانون — هو أن »
« كل تصور من تصوراتنا الرئيسية،وكل »
« فرع من فروع معارفنا ، يمر فى تتابع »
« بثلاث حالات نظرية مختلفة :وهى الحالة »
« اللاهوتية أو الخيالية ، والحالة »
« الميتافيزقية أو المجردة ، ثم الحالة العلمية »
« أو الوضيعية (٥٩) »

وفى ضوء تلك الصيغة التى صاغها كونت لذلك القانون السوسيولوجى العام ، يتبين لنا أن منطق الانسان وفكره ، قد التزما منذ البداية « منهجا ثيولوجيا méthode theologique » قدقصد به كونت، اتجاه الانسان فى تفسير الظاهرات الفيزيقية بقوى غيبية ، مثل « ارادة الآلهة La Volonté de dieux » .

وقد أطلق كونت كلمة « لاهوتى théologique » كى يعنى بها خرافى Fictif أو خيالى imaginaire ، وقد يستخدمها أحيانا أخرى بمعنى اسطورى mythologique (٦٠) .

وقد قصد كونت بتلك النزعة اللاهوتية البدائية ،ذلك الميل الانسانى الفطرى أو الاتجاه الاولى الساذج لمنطق الانسان حين يعلل الظاهرات الفيزيقية التى تحيط به من كل جانب فيفسر تلك الظاهرات بالرجوع الى عناصر حيوية مشخصة ، وهى نزعة من نزعات التعليل الاولى البدائى ، يطلق عليها علماء الانثروبولوجيا اسم anthropomorphisme وهى نزعة عقلية تفسر الاحداث والوقائع ، وترد الظاهرات الى فعـــل قوى خارقة ، وعلل تصدر عن عالم « فوق طبيعى Surnaturel » (٦١) .

ويرى لوسيان ليفى بريل باعتباره تلميذا ، وشارحا من شراح « فلسفة أوجست كونت » أن رائد الفلسفة الوضعية لايعنى « بمنهج التفسير اللاهوتى » ذلك الجدل النظرى الذى ثار حول مسألة وجود الله ، تلك التى تحققت فى الفلسفات الكبرى ، كما وجدناها عند أفلاطون وديكارت وكانط ..فقد كانت هذه المسألة لدى هؤلاء الفلاسفة ، مسألة ميتافيزيقية من الدرجة الاولى يشوبها التفلسف الخالص ، ويغلب عليها طابع القداسة لانها مبحث فى (ذات الله) ، فطالع علينا

هؤلاء الفلاسفة بمختلف الادلة العقلية بقصد الاستدلال والبرهان . فليس « المنهج اللاهوتى » إذن فى رأى ليفى بريل هو ذلك العلم العقلى أو المقدس Science rationnelle ou sacrée . (٦٢) الذى حاول شتى الحالات فى بحث الوجود الالهى، باعتباره تعالى « الكائن الاسمى أو اللامتناهى » أو من حيث هو « واجب الوجود » كما يقول المتفلسفة الاسلاميون .

وجملة القول — يتجه الذكاء فى مراحله المبكرة اللاهوتية ، إلى تشبيه الطبيعة بكائن حى ، حيث يفترض الفكر اللاهوتى وجود علل غيبية تفسر الظواهر الحسية ، فحين يحدث البرق وترعد السماء وتعصف الريح ، ينظر البدائى إلى تلك الظواهر الطبيعية على أنها من فعل « آلهة » أو « أرواح » أو « ارادات كامنة » فظاهرة البرق الخاطف مثلا حين تصاحبها زمجرة الرعد ، يفسرها العقل اللاهوتى البدائى ، بأنها أصوات الآلهة حين تتصارع فى فورة غضب أو حالة حرب .

فالصفة الغالبة على التفكير اللاهوتى ، هى افتراض وجود « العلل الأولى » تلك التى لا تصدر الا عن فعل كائنات فوق طبيعية Surnaturel ، فالفكر البدائى اللاهوتى لا يميز بين كيف ؟ ! أو لماذا ؟ ! ولا يدرك الفارق بين « التبرير » و« التفسير » ، فيتصور الأشياء تصورا أسطوريا غيبيا . بالنظر الى الأرواح والكائنات الغيبية على أنها « علل » تسبب سائر الأحداث والظواهر . بمعنى أن كل ما يحدث دائما يسببه « فعل » أو « قوة » أو علة ، وهى أفعال أسطورية ، وقوى روحية ، وعلل غيبيه .

ولذلك كانت الفلسفة اللاهوتية فى التفسير ، هى الأصل القديم فى كل فلسفة

ميتافيزيقية أو وضعية . فقد كان اللاهوت دائما هو القوة الدافعة للعقل ، ومبعث الفكر من أجل الحركة والتقدم . ولا شك أن المرحلة النهائية ، وأعنى بها مرحلة الفكر الوضعى ، انما تدين لأوهام التنجيم وكيمياء الشعوذة ، على ما يذكر « كبلر » فى علم الفلك ، و « برتوليه Berthollet » فى علم الكيمياء .

فالفلسفة اللاهوتية هى المنهج الممكن الوحيد ، الذى عنه تصدر سائر الفلسفات ، فلقد نشأت الفلسفة والعلم فى أحضان الدين ، على ما يذكر دوركايم فى كتابه « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Elémentaires de la vie réligieuse» ولعل دوركايم قد انتزع هذا المنزع بتأثير أستاذه « كونت »

وقد رأى ليفى بريل أيضا — أن كونت لايستخدم كلمة « الميتافيزيقا » فى اصطلاحها التقليدى ، ولا يتناولها فى معناها المألوف فلم يقصد بها كونت ذلك العلم الذى يدرس « الوجود من حيث هو وجود » أو أنها علم الجوهر Substance » أو علم المبادىء الأولى » بل ان الميتافيزيقا فى رأى كونت — هى « موقف أو اتجاه » التزام به العقل الانسانى فى التحليل والتعليل . بعد انتهائه من الحالة الأسطورية أو الخيالية . فاستند العقل الانسانى فى تفسيره للظاهرات الفيزيقية بقوى مجردة Forces abstraites (٦٣) والى افتراضات ميتافيزيقية — مثل فرض الأثير L'hypothése d'un éther فى علم الطبيعة ، لتفسير الظاهرات الضوئية والكهربية . او « فرض المبدأ الحيوى L'hypothése d'un Principe vital فى علم الفيزيولوجيا . ومثال ذلك أيضا — « فرض الروح L'hypothése d'un âme » فى علم النفس . وكلها فروض ميتافيزيقية خالصة . (٦٤)

ففى المرحلة الميتافيزيقية . لا يؤمن العقل الانسانى بوجود كائنات غيبية ، أو علل مشخصة ، كما هو الحال فى مرحلة الفكر اللاهوتى . وانما يفترض العقل الميتافيزيقى وجود « قوى مجردة » كامنة فى الأشياء . و « قادرة » على الفعل وأحداث الظواهر .

بمعنى أن العلة بعد أن كانت « فوق طبيعية Surnaturel » . أصبحت « طبيعية » ، وبعد أن كان السبب « مفارقا » و « قائما » خارج الأشياء ، كما هو الشأن فى الحالة اللاهوتية ، أصبح السبب فى مرحلة الفكر الميتافيزيقى ، « كامنا » ، و « قائما فى الاشياء ذاتها » .

وبالاضافة الى هذه السمة العقلية ، تختفى صفة الحياة والخصائص الحيوية عن الاشياء والجمادات ، فى مرحلة الفكر المتيافيزيقى . ومن ثم تزول الى الابد تلك النزعة التشبيهية anthropomorphism التى تنزع نحو تشبيه الطبيعة بالانسان .

فإذا كان الفكر الاولى اللاهوتى ، يتصور الآلهة على أنهم « أشخاص » فان العقل فى المرحلة الميتافيزيقية انما ينظر الى الله ، على انه « قوة مجردة » و « قادرة » كعلة اولى لصدور العالم . ومن ثم لايتعلق الوعى الميتافيزيقى بتلك « الارواح المشخصة » التى تبعث الحياة فى الكائنات والجمادات ، كما هو الشأن فى الوعى اللاهوتى ، وانما يؤمن العقل فى المرحلة الميتافيزيقية « بقوى لاشخصية impersonal » يكون لها فعلها واثارها فى ظواهر الطبيعة .

ولذلك يؤمن الميتافيزيقى بوجود « اللوغوس Logos » أو العقل المنظم للاشياء ، والمتحكم فى مسار الظواهر الطبيعية بدلا من الاقتصار على « أرواح »

أو « نفوس » ومما يتميز به الفكر الميتافيزيقى ، هو انه يجعل « العقل » مساويا للعلة . ولذلك يفسر الميتافيزيقى عن طريق العقل ، وبالعقل وحده . يفسر عال الاشياء والموجودات . وفى اللغة الفرنسية نجد ما يؤكد هذا المعنى الميتافيزيقى . حيث نجد أن كلمة Raison انما تعنى « عقل » تارة كما تعنى « سببا » أو « علة » تارة أخرى .

ومما يميز مرحلة الفكر الميتافيزيقى هو غلبة « الفكر » و « الحقائق المجردة » بدلا من غلبة « الارواح » و « الغيبيات » . حيث بدأ العقل الميتافيزيقى فى الأخذ بفكرة « الماهيات » و « الامكانيات » و « الطبائع » الكامنة فى الاشياء .

وقد تسمى مرحلة الفكر الميتافيزيقى ، بالحالة الانتقالية état transitoire كما ذكرنا منذ قليل ، إذ انها مرحلة ضرورية ، ووسيلة انتقالية ، فلم يكن فى مقدور العقل الانسانى فى تطوره المتباطىء ، أن يثب وثبة واحدة من الحال اللاهوتى الى الحال الوضعى .

حيث يوجد من التعارض الهائل بين الفكر اللاهوتى والفكر الوضعى ، ما يحتم ضرورة توافر حاله ثالثة من حالات الفكر يكون لها القدرة على الحركة بين نقيضين ، والانتقال بين ضدين . الأمر الذين يذكرنا بحركة الجدل الهيجيلية فقانون كونت هذا ، انما يؤكد لنا بصورة أو بأخرى ، مدى تأثير الفلسفة الجدلية الهيجلية على فلسفة كونت الوضعية . الا اننا مع ذلك ينبغى أن نؤكد أن كونت هو مفكر يتسم بالعمق ، وفيلسوف يتصف بالاصالة .

هذا عن منهجى الفكر « الثيولوجى والميتافيزيقى » . أما عن منهج الفكر الوضعى فيحدده أوجست كونت فى صياغة دقيقة وبخاصه فى كتابه مبادىء الفلسفة الوضعية Principes de Philosophie Positive حيث يقول :

« وأخيرا فى الحالة الوضعية — حين »
« اتضح للفكر الانسانى استحالة حصوله »
« على معان مطلقة ، فانه قد عدل عن البحث »
« عن أصل العالم ومصيره وعن معرفة »
« العلل الكامنة للظواهر . فاقتصر فقط »
« على اكتشاف قوانينها الحقيقية »
« باستخدام الاستدلال والملاحظة »
« (باقترانهما معا) ، ونقصد بالقوانين »
« العلاقات الثابتة فى تتابع الظواهر »
« وتشابهها (٦٥) »

ومن ذلك يتبين لنا أن منهج الفكر الوضعى عند كونت يختلف تماما عن منهجيه السالفين فلقد عدل الفكر فى تلك المرحله الأخيرة عن البحث فى المطلقات absolues وعن دراسة « غاية العالم ومصيره »، كما عدل الفكر عن البحث فى مسألة أصل الظواهر . وهى كلها مسائل ميتافيزيقية . فاستند الفكر الوضعى أخيرا الى منهج المشاهدة Observation فى معالجته للظواهر ، ودراسة العلاقات الثابتة فيما بينها ، والتعبير عنها فى صورة « قوانين Lois » تخضع لها سائر تلك الظاهرات ، من حيث أن القانون هو فى ذاته صيغه عامة مجردة ، تصدق على عدد معين بالذات من الظاهرات العينية المشخصة .

ففى الحالة الوضعية ، كف العقل الانسانى عن البحث العقيم فى المطلقات ، وانصرف الى دراسة قوانين الظواهر ، بالنظر الى علاقات التعاقب والتواتر ، عن طريق قياس ما يتكرر أو ما يتواتر ، اذ أن وظيفة العلم الوضعى هى «القياس»

وأن يجعل العلم كل ما لايقاس قابلا لان يقاس . ولذلك يدرس العلم الوضعى كل ما يتواتر بين الظاهرة «س» ، والظاهرة «ص» ، فى علاقة ثابتة ، وبفضل الاستدلال والملاحظة ، يمكن ايجاد معاملات الارتباط بين الظواهر التى تتواتر بصفة دائمة وثابتة .

وبذلك تتخلى التصورية الوضعية نهائيا عن عقم التصورية اللاهوتية ، والتصورية الميتافيزيقية . ففى الحال الوضعى ، لايفسر الفكر شيئا ، الا من خلال « الفروض hypothesis » التى تتحقق كى تصل الى درجة القوانين الامبيريقية « Empirical Laws » ، تلك القوانين التجريبية التى تحكم العلاقات بين سائر أشكال الظاهرات .

ويمكننا فى هذا الصدد — أن نعقد مقارنة عامة بين مناهج الفكر الثلاثة عند أوجست كونت ، فنلحظ أول مانلحظ أن التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، يتميز بأنه عام universal وبأنه خيالى Fictif أما التفكير الوضعى ، فهو على العكس من ذلك ، اذ انه تفكير « واقعى reel » ، ويتميز بأنه « خاص Spécial »(٦٦)

كما نلحظ ثانية ، أن التفكير « اللاهوتى البدائى » إذ كان مثاليا ومطلقا فان التفكير الوضعى يستعيض بمنهج الملاحظة Observation عن منهج الخيال ، وبالمعانى النسبية Notions relatives عن المعانى المطلقة notions absolues . (٦٧) ولعل أوجست كونت قد اراد منذ البداية . أن يوفق بين مناهج الفكر اللاهوتى والميتافيزيقى والوضعى ، فصاغها جميعا فى قانون سوسيولوجى وحيد ، بفضله يقوم علم الاجتماع باعتباره الصوره الوضعية الأخيرة للفكر والمنطق على السواء .

وأغلب الظن ، أن أوجست كونت قد أراد منذ البداية أيضا ، أن يوفق بين مناهج الفكر التى اضطربت فى عصره ، وسادت المجتمع الفرنسى

بأسره ، فاصطنع فلسفة وضعية ، تؤسس أخلاقا جديدة وسياسة وضعية Politique Positive لمجتمعه الذى عمه القلق الفكرى ، وشملته الفوضى العقلية ، فاهتدى الى تلك « الفلسفة الوضعية » لتوحيد الفكر وتنظيم المجتمع ، وتحقيق « الانساق المنطقى التام La parfaite coherence logique » على مايقول ليفى بريل (٦٨) .

فيسود الاتفاق والانساق بعد القضاء على أسباب القلق الفكرى والاضطراب العقلى . وحين يسود الاتفاق . تظهر النظم دون اصطدام أو مقاومة .

ومن ثم كان للفلسفة الوضعية ضرورتها . لاعادة تنظيم المجتمع ، وتأكيد التخصص . وابراز دور ووظيفه العقل ، مع احياء التعليم الوضعى ، فتتطلع الفلسفة الوضعية بذلك الى تحقيق المجتمع السوى المنتظم ، عن طريق التوصل الى وحدة المنهج وتجانس مذاهب الفكر على اختلاف أذواقه ومشاربه .

ولقد اراد كونت بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز تلك الفلسفة السلبية التى اتسمت بها الثورة الفرنسية ، فاذا كان اللفظ « ثورى » يرادف اللفظ « سلبى » أو متمرد ، فان اللفظ «وضعى» انما يعنى كل ماهو مضاد للثورة . فكل ماهو وضعى هو واقعى ونافع ونسبى وعضوى ومؤكد ، كما أن الوضعى هو المعطى المباشر من التجربة ، على ما يذكر كونت فى كتابه Pensées et précèptes « فى تعريف الفلسفة الوضعية التى هى منهج أو فلسفه عليه ، تتخلى عن الجواهر والمطلق ، كى تقتصر على دراسة الظاهر .

أى أن قانون اوجست كونت يعتبر فى ذاته ، مساهمة سوسيولوجية ، فى حل مشكلة الاضطراب المنطقى الذى ساد المجتمع الفرنسى فى عصر كونت .

وكما يصدق هذا القانون السيولوجى العام الذى أطلقه كونت ،على منطق الفكر الانسانى وتاريخه ، فانه يصدق أيضا على تاريخ العلوم ، وعلى كل نظام من النظم الاجتماعية ، بل ويصدق أيضا على التاريخ الفردى لمنطق الانسان نفسه ، من حيث أن الانسان الفرد يبدأ « ثيولوجيا » فى طفولته ، « ميتافيزيقيا » فى صباه « وضعيا » فى رجولته ، وهذا ما يؤكده قول كونت :

« الا يتذكر كل واحد منا — عندما »
« يتأمل تاريخه الخاص أنه كان على »
« التتابع فى أفكاره الرئيسية ، لاهوتيا فى »
« حداثته ميتافيزيقيا فى شبابه ، فيزيقيا »
« فى رجولته . (٦٩) » .

ولسنا مغالين فى شىء إذا قلنا ان قانون اوجست كونت كان له صداه واثاره فى شتى الدراسات السوسيولوجية والمنطقية اللاحقة ، فلقد ذاعت وضعية كونت وكان لها صداها فى علم الاجتماع الانجليزى ، وبخاصة لدى كل من هربرت سبنسر Herbert Spencer وجون ستيوارت ميل كما ظهرت فكرة « المراحل العقلية » التى قال بها كونت ، واضحة المعالم فى محاولات كل من هفدنج Hoffding وهوبهاوس Hobhouse .

ولقد صاغ سبنسر (٧٠) حين يتشبه بكونت قانونا بتطور المجتمعات من حالة الحرب والصراع ، إلى حالة الأمن والاستقرار وذهب إلى أن المجتمعات تتحول من الشكل العسكرى ثم ينحو البناء الاجتماعى بعد ذلك نحوا صناعيا ، ويبدو أن سنبسر قد تأثر بفكرة التطور الداروينية Darwinism فتصور المجتمع كائنا

فوق عضوى (٧١) Superorganic ، يتطور من حيث البناء Structure والوظيفة Function . وأن « البناء الاجتماعى » يتحول هو الآخر من حالة المتجانس homogeneous إلى حالة اللامتجانس heterogeneous (٧٢) . ولقد صدق إميل دوركيم حين يصرح بصدد النزعة التطورية عند سبنسر ، فيقول :

« ان مؤلف سبنسر فى علم الاجتماع »
« على ضخامته - لم يكن يرمى إلى شىء »
« آخر غير التدليل على أن قانون التطور »
« العام يصدق أيضا على المجتمعات »
« الانسانية . (٧٣) »

فلا شك أن هناك مسحة بيولوجية تطورية قد غلبت على منطق هوبرت سبنسر وفلسفته وتصوراته ، فقد اعتبر « قانون التطور » قانونا عاما ، يصدق على الكائنات العضوية فى ميدان البيولوجيا ، كما يصدق أيضا على المجتمعات الانسانية فى ميدان السيولوجيا .

ولقد غلبت تلك النزعة البيولوجية على مفهومات سبنسر المنطقية ، وعلى فهمه لطبيعة « مقولات الفكر الانسانى » . وبخاصة فيما يتعلق بفكرتى « الجنس والنوع (٧٤) ، كما غلبت ايضا وضعية كونت على منطق سبنسر فيما يتعلق بمسألة التصورات Concepts .

فلقد رفض سبنسر التصورات المجردة abstract concepts وقال باستحالة وجودها (٧٥) ، اذ أن النفس عنده ليست الا مجرد مجموعة من الانطباعات

impressions والمشاعر feelings والعلاقات الرابطة بينها ، فلا مكان أو وجود لتلك « التصورات المجردة » (٦٧) .

وإذا كانت النزعة الوضعية عند كونت قد أثرت الى حد بعيد فى تشكيل عقلية سبنسر وفلسفته التطورية ، فاننا نجد أيضا معالم تلك النزعة قد أثمرت فى تكوين منطق جون ستيوارت ميل ، فقد كان صديقا لاوجست كونت ، وتشهد بذلك تلك الرسائل التى كانا يتبادلانها ، والتى نشرت فى طبعة تذكارية فى باريس سنة ١٩٤٢ تحت اسم Systéme de philosophie positive » .

وفى تلك الرسائل نجد كيف يتابع ميل Mill اتجاهات كونت فى المنطق والاجتماع ، فلقد اعتقد ميل Mill أن التاريخ الانسانى يوضح لنا أن العامل الاساسى البارز فى التقدم ، انما يتحقق فى حالة الملكات الفكرية للبشر State of speculative faculties of mankind (٧٧) .

ولقد بذلت الكثير من الجهود والمحاولات التى تتابع أوجست كونت فى تقسيمه لمناهج الفكر الانسانى ، وأقرب هذه المحاولات ، الى تقسيم كونت ، هو ذلك التقسيم الذى وضعه كل من هوفدنج Hoffding وهو بهاوس .

فأشار « هوفدنج » الى ثلاث مراحل رئيسية ، ينتقل بمقتضاها العقل البشرى من حالة أولية ينزع فيها العقل نزعة حيوية animism فى تفسيره . ثم يتجه الى « النزعة الافلاطونية platonism » . ومنها يصل العقل أخيرا الى الحالة الوضعية positivism (٨٧) .

أما هو بهاوس فقد درس التطور العقلى على العموم فى عالم الحيوان . وفى ميدان المجتمعات الانسانية ، كما قد كانت لدراساته آثارها فى الفكر الفلسفى والفكر

السيوسيولوجى (٧٩) على السواء — وهذا ما أعلنه موريس جنزبرج فى محاضرة تذكارية القاها عن استاذه هو بهاوس .

ولقد اعتقد ليونارد هو بهاوس بالمبدأ السكونى لتطور العقل الإنسانى ، اذ أن الفلسفة عنده ما هى الا محاولة عقلية كبرى لتفسير الحقيقة ، ولذلك يعلى هو بهاوس من قيمة العقل ، وجعل الحياة برمتها تتجه نحو الانتصار الكامل للعقل (٨٠).

وتأييدا لتلك النزعة العقلية التطورية ، اقترح هو بهاوس تقسيما رباعيا للتطور العقلى ، حيث يبدأ فيه الفكر بمرحلة تكوينيه أولية ، ثم يشيد الفكر لذاته نظاما عاما للادراك والتجريب ، أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة لقد عقلى لمذاهب الفكر يغلب عليها الطابع الجدلى . أما المرحلة الرابعة ففيها يكون الفكر فى حالة « بناء تجريبى Experimential reconstruction » حيث يرتبط فيها منهج الفكر بمنهج التجربة . (٨١) .

من تلك الأمثلة التى سقناها عند « سبنسر » ، « وهوفذنج » و « هو بهاوس » يتضح فيها أثر فكرة « المراحل » فى قانون كونت .

ولكن إذا كان اوجست كونت قد أسهم فى ميدان المنطق بقانون الاحوال الثلاث — فان واحدا من كبار تلامذته وهو « لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy - Bruhl قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه بقانون المشاركة La Loi de participation » وإذا كان كونت قدالتفت الى « منطق الروح الوضعى » فسنرى الان كيف يعالج « لوسيان ليفى بريل » مايسميه « بمنطق الروح البدائى » .

ملاحظات الفصلين الأول والثانى

1 – Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932. P. 1129.

ملحق النصوص . . . النص الأول

2 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

3— Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*; Macmillan New York. 1949. P. 397.

4– Ibid : P. 383.

5 — Ibid : P. 398.

6 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris, 1944 P. 29·

7— Creighton. James Edwin., Op. cit., P. 84.

8 — Ibid : P. 93.

9 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition. Revue Et augmentée, Presses Universit. Paris. 1951. P. 293.

10— Lèvy - Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*, Quatrième Edition. Paris. 1921. P., 120.

11— الدكتور على سامى النشار ، المنطق الصورى، الطبعة الأولى ١٩٥٥ ص ٤٥ .

12 — Durkheim, Emile., *Les Formes Eléméntaires de la vie Religieuse* Paris. 1912. P. 619.

13 — Lèvy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition., Paris. 1928. P. 152-153.

14 — Gurvitch, Georges, *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1947, P. 387.

15 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collectiou A. Colin : 2e édition Paris 1947, P. 6.

16 – Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : I 5e édition, Schleicher Frères, Paris; 1907. P. 53.

17 — Hamelin, Octave., *Essas Sur les Eléments Principaux de la Réprésentation*, Press. Univers, Paris. 1952 P. 165.

18— Comte, August., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : III, Schleicher, Paris. 1908, P. 290.

19 – Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 76.

20 — Ibid : P. 152.

21 – Boas, Franz.. *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York, 1911, P. 149.

22 — Leenhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lèvy-Bruhl*, Press Univers, Paris 1949. P.X.

23 — *Lévy*-Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Paris 1928. p. 79.

24 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris, 1950. P. 4

25 — Ibid : *P*. 9

26 — Ibid : *P*. 57.

27 — Ibid ; *P*. 116.

28 — Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique, Vol, VI *P*. 70.

29 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris, 1912, *P*. 616.

30 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives De Classification*, *L*'année Sociologique, Vol. : VI, P. 4.

31 — Durkheim, Emile., *Les formes Elémentaires de la vie Religieuse* Paris, 1912, *P*. 207

32 — Lalande. André., *Vocabulaire Technique Et critique de la Philosophie* Sixième Edition, *P*ress. Univers *P*aris. 1951, *P* 293.

33— Kant, Immanuel,, *Critique de la Raison Pure*, Traduct. *P*ar Tremesaygues Et *P*acaud, *P*ress. Univers. *P*aris, 1950. *P*, 489,

34 — Timasheff, Nicholas S, *Sociological Theory, Its nature and growth*, Fordham University, New York 1955 P. 27-28.

35— Lévy-Bruhl, *L*ucien , «*La Philosophie D'auguste Comte* », Quatrième Edition Paris 1921. p. 117-118.

36 – Comte, Auguste , *Cours de Philosophie, Positive*, Tome Pr., 5e édition, Schleicher Fréres, Editeurs, Paris. 1907, *P*. 5.

37 — Lévy-Bruhl, *L*ucien., Op. Cit., *P*. 45

38 — *L*évy-Bruhl, *L*ucien., *O*p. Cit., *P*. 120

39 — Ibid : p.125,

40 — الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ، الطبقات الاجتماعية ، الاسكندرية ١٩٤٩ - من مقدمة الكتاب.

41 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Tome Quatrième, *Paris*, 1908, *P*. 193.

42 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., p. 74-75.

43 — Ibid : p 75.

44 — Comte, Auguste. « *Cours de Philosophie Positive* » Tom Troisième Schleicher Frères. Editeurs, *P*aris 1908. p. 290.

45 – Ibid : p. 289.

46 — Ibid ; p. 156.

47 — Comte. Auguste. «*Cours de Philosophie Positive* » Vol: I P. 34.

48 — Ibid : p. 40

49 — Ibid : p. 53.

50 – Lévy – Bruhl. Lucien. « *La Philosophie D'auguste Comte* » P. 59.

51 — Mouy, Paul., « *Logique et Philosophie des Sciences* », Paris, 1944. P. 58.

52 — Comte. Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I P. 15.

53 — Ibid : P. 7.

54 – Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse* Collect. A. Colin. 2e edition. Paris, 1947. P. 6.

55 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I P. 2.

56 — Ibid : P. 3.

57 — Ibid : P. 12.

58 – Ibid : P. 27.

59 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol : I, P. 2.

ملحق النصوص . النص الثانى .

60 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*. Quatrième Edition, Paris, 1921. P. 41.

61 — Ibid : P. 42.

62 — Ibid : P. 41.

63 — Comte, Auguste., *Course de Philosophie Positive*. Vol. : I, P. 2.

64 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte,* P. 42.

65 — Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive.* Paris 1868. PP. 88.

ملحق النصوص ، النص الثالث ،

66 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte,* PP. 33-34.

67 – Ibid : P. 51.

68 — Ibid : P. 38.

69 – Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Vol : I P. 4.

ملحق النصوص ، النص الرابع .

70 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* London. 1882 Vol : II. P. 605.

71 – Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* Third Edition., Vol : I London. 1885. P. 437.

72 — Ibid : P. 495.

73 — Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième édition., Paris. 1927, P. 2.

ملحق النصوص . النص الخامس

74 – Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* Vol : I P. 594

75 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*. Vol : II. London, 1881. P. 525.

76 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*, Vol : I, Third Edition., London., 1881. P. 193.

77 — Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers, Press London, New York, Toronto. 1949, P. 216.

73 — Ibid : P. 223.

79 — Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.

80 – Hobhouse, L. T., *Contemporary British Philosophy*. New York. 1925, P. 151.

81 — Ginsberg, Morris., *Sociology*. Oxfard Univers, Press. P. 223-224.

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

- اللغة والمنطق فى المجتمعات البدائية
- سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة
- قانون المشاركة Loi de participation
- قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض
- معنى السابق على المنطق prélogique

تمهيد :

اذا كان كونت بصدد المنطق ، قد أثار مشكلـة مناهج الفكر ، استنادا الى قانونه الثلاثى المشهور ، فان « لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy-Bruhl »، قد أثار مشكلة رئيسية من مشكلات المنطق ، تلك هى مشكلة « قوانين الفكر » التى عالجها ليفى بريل على نحو اجتماعى ، وفسر قوانين الفكر البدائى استنـادا الى ما أسماه بقانون المشاركة Participation.

واقد ربط لوسيان ليفى بريل صور العقل بمعايير المجتمع ،على نحـو لم نألفه عند كونت ، وتصور العلاقة بين المنطق والمجتمع ، على نحو مختلف . فأدلى فى ميدان الدراسات المنطقية ، مساهمة واضحة ، وألقى ضوءا جديدا فى فهم مبـدأ الهوية Principe d'identité وطبيعة مبدأ عدم التناقض Principe de contradiction كلا هما من قوانين المنطق ودرس ليفى بريل مثل هذه القوانين المنطقية فى ضوء البناء الاجتماعى البدائى .

ولا شك أن ليفى بريل كان من أبرز السوسيولوجيين والانثروبولوجيين دراسة « للمنطق البدائى » وأكثرهم عناية وانشغالا بطبيعة العقل البدائى، وأغزرهم مادة فى هذا الميدان .

اللغة والمنطق فى المجتمعات البدائية:

وقد تلمس ليفى بريل السبيل إلى حقيقة المنطق البـدائى ، عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها (١) ، حتى يتحقق من طبيعة « التصورات » عندالبدائيين كيف يفكرون ؟ وكيف يعبرون عما يفكرون فيه ؟ وما هى طبيعة التصورات représentations التى يتميز بها « المنطق البدائى » ؟

وقد استخلص ليفى بريل من دراسته لعدد كبير من لغات هنود شمال أمريكا (٢)

أن « اللغة البدائية » تتضمن فى ذاتها الكثير من التفصيلات الجزئية المشخصة ، تلك التى لاتلتفت اليها لغاتنا المتحضرة ، إذ أنها لغة « التجريد » والمعانى المجردة abstrait ، لأنها غالبا ما تتجرد عن شتى التفصيلات الجزئية، تلك التى تحتويها ضمنا لاصراحة ، ودون ما حاجة إلى التعبير عنها . على العكس من اللغة البدائية فهى تتميز بأنها مشخصة concrete وذلك لشدة ارتباطها بعالم « المشخصات » بتفصيلاته ، وابتعادها عن عالم « المجردات » . بمعنى أن العقلية البدائية ، انما تهتم بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنا المتحضرة مضمرة أو غير معبر عنها.

ولقد شايع ليفى بريل هذا الرأى بصدد مسألة اللغة ، عالم اجتماع أمريكى وأعنى به « فرانز بواس Franz Boas » وهو أحد أصحاب الاتجاه الانثروبولوجى الثقافى فى علم الاجتماع المعاصر، فقد درس فرانز بواس اللغات الأوروبية الحديثة، باستخدامه للمنهج المقارن .

فوجد « بواس » أن اللغات البدائية الهندية تتميز بأنها مشخصة كما يغلب عليها عدم التجريد ، على عكس ماهو مألوف فى اللغات الأوروبية الحديثة من صورية وتجريد ، ولقد ضرب لنا بواس على ذلك مثالا طيبا بقوله :

« إذا قلنا مثلا : أن العين هى عضو »
« الابصار ، فقد لا يمكن للبدائى الهندى »
« أن يكون كلمة « العين » بل يحاول »
« أن يحدد أن المقصود بهذه الكلمة هو عين »
« « انسان » أو عين « حيوان » ، كما »
« لا يستطيع البدائى الهندى أن يعمم فكرة »
« مجردة عن العين لتكون ممثلة لكل فئة »
« العيون ، ولكنه يخصص (بدلا من أن »

« يعمم) باستعمال تعبير كالآتى : هذه »
« العين التى هنا . »
« كما لايستطيع البدائى الهندى أن »
« يعبر بلفظة وحيدة عن فكرة « العضو»
« فنجده يحاول أن يخصصها بعبارة«اداة»
« الإبصار » وبذلك قد تأخذ الجملة »
« الصيغة الآتية:« أن عين شخص ماهى»
« أداة ابصاره (٣) » » .

استنادا إلى هذا القول — تتميز اللغات البدائية الهندية ، بانعدام القدرة على التعبير عن صياغة الأفكار العامة أو المعانى المجردة ، كما تتميز أيضا بنقص وقصور فى تعميم تلك الأفكار والمعانى . ويرجع ذلك فى رأى فرانز بواس إلى عدم وجود الحاجة إلى التعبير عن تلك الصورة العامة والمعانى المجردة.

بالنسبة للبدائى الهندى ، أثناء حياته العملية ، ومن ثم لا نجد فى لغاته ما يعبر عن تلك الصور والأفكار المجردة ، إذ أن الرجل البدائى حين يحادث أو يناقش زميلا له ، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات ، وإنما تتركز كل احاديثهم وأسمارهم حول مشاغلهم اليومية . فالعد مثلا والجمع والحساب، إنما يكون لها جميعا أشكالها العينية ، حيث أن العدد عند البدائيين، كامن فى الشىء ، ولا ينفصل العدد عن المعدود . وعند العقلية البدائية السابقة على المنطق ، ينقسم الجمع إلى المثنى والمثلث والمربع ، فنى تلك اللغات سلسلة طويلة من الجموع ومن الكلمات والمفردات الكثيرة العدد . وهذا يفسر لنا تلك الأعداد الهائلة لأسماء الأعلام التى كانت تطلق على الأشياء المفردة ، إلى الدرجة التى معها

يطلق النويريون فى مجتمع « النوير Nuer » اسما لكل « بقرة » أو « ثور » حتى يتميز كل حيوان عن الآخر . *

ولقد قام فرانز بواس بتجربة حقلية لدراسة اللغات البدائية المنتشرة فى « جزيرة فانكوفر VanCouver Island » (٤) ، حيث لم يجد أية ألفاظ فى لهجات تلك الجزيرة تشير إلى معان مجردة ، كما وجد لغتها خالية تماما من « ضمير الملكية » ، وتعانى نقصا شديدا فى التعبير عن الصور المتخيلة ، وقصورا واضحا فى التعبير عن « الأوضاع أو المواضع المكانية » ، فاذا قلنا مثلا : إنسان جالس ، فان البدائى فى Vancouver ، لا يستطيع أن يعبر بلغته عن ذلك الوضع المكانى وهو « الجلوس » وإنما يحاول أن يتكلم عن « حالة الجلوس » فى ذاتها ، بالتعبير عن كيفيتها المشخصة أو المرئية . (٥)

ويعتقد « فرانز بواس » أن أية لغة حديثة إنما تتطلب فى ذاتها احتواءها على الكثير من العناصر الصورية Formal elements بالاستناد إلى الاشتقاق اللفظى والتصنيف النحوى ، ومن هنا نستطيع أن نحدد تلك العلاقة الوثيقة التى تربط عالم الفكر بعالم اللغة ، فان علو كعبة الفكر — فى رأى بواس — إنما يستند إلى اللغة (٦) كما أن سمو الثقافة وارتقاء الحضارة يعـود على تلك اللغـة بالثراء ، ولذلك كان الاحتكاك الثقافى عاملا أساسيا فى تطوير اللغة ونموها ، إذ أن اللغة الهندية الحديثه باحتكاكها بالثقافات الأوروبية قد أفادت إلى حد كبير مما جعلها تصبح على درجة كبيرة من التجريد .

ومعنى ذلك أن الاحتكاك اللغوى ، هو الأصل الثقافى فى تقدم الفكر واللغة ،

* Evans – Pritchard, E.E., The Nuer Clarendon Press. Oxford, 1950.

فالبدائى مثلا لا يستطيع أن يتصور فكرة « الجوهر أو فكرة الوجود » إلا إذا اتصل بثقافات أخرى متقدمة . (٧) ولهذا السبب نفسه يؤكد فرانزبواس على أثر الانتشار الثقافى فى ثراء اللغة وتقدم الفكر والمنطق . (٨)

فالمنطق البدائى إذن — كما يبدو فى لغتـه — إنما يهتم بالتفصيلات اللغوية المشخصة ، ويتميز بالإضافات المرئية الزائدة ونقص القدرة على التصنيف والتجريد ، على عكس الحـال تمـاما بالنسبة للمنطق المتحضر الذى يتميز بالتعميم والتجريد ووضوح التصورات وحذف الإضافات والزوائد . (٩)

هذه هى النتائج التى جاء بها فرانزبواس بدراسته الحقلية المقارنة فى « جزيرة فانكوفر Vancouver Island » ، وهى تتفق تماما مع ما أدلى به ليفى بريل بصدد مسألة اللغة والمنطق ، على اعتبار أن المنطق تابع من توابع اللغة ، من حيث أن اللغة تعبر عن التصورات العامة التى يستخدمها المنطق فى قضاياه .

سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة :

وقد انتهى ليفى بريل من خلاصة دراساته « للعقل البدائى » فى ضوء لغته ، الا أن هناك نوعين من المنطق ، أحدهما للانسان المتحضر الذى تتميز لغته بالتعقيد والتجريد ، وثانيهما للانسان البدائى حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الأوضاع المشخصة .

ويؤكد ليفى بريل فى كتابه « الخوارق الطبيعية لدى العقلية البدائية » ، أن البدائى لايميز بين ماهو « عادى » مألوف ، وبين ما هو « خارق للطبيعة » ، كما أن غير العادى ، لايثير دهشة البدائى ، بقدر مايثير خوفه — بتأثير القوى الغيبية الخفية التى سببت وجود هذا الشىء « غير العادى » . فالبدائى ينفعل اكثر

مما يدهش ، ويؤمن بالسحر الأسود الذى يسبب الموت ، ويرفع السحر عن طريق الماء والنار . كأن يحرق سرير الميت مثلا حتى يتطهر البيت .

تتميز « التصورات البدائية » عند ليفى بريل بأنها غيبية Mystique ، و من ثم فهى تختلف كل الاختلاف عن تلك « التصورات » التى تجسدها لدى الشعوب المتحضرة . (١٠)

وفى ضوء تلك المقدمات العامة ، وبصدد « مسألة التصورات » بالذات ، يتساءل ليفى بريل .. هل نستنتج أن « التصورات البدائية » تخضع من حيث صورتها ومادتها لمنطق آخر ، يختلف كلية عن منطق الانسان المتحضر ؟؟

لقد أجاب ليفى بريل عن تساؤله هذا بالايجاب ، وحاول التدليل على صحة هذا « الفرض l'hypothèse » فيما وصفه هو نفسه بأنه كذلك (١١) - فقام بدراسات عديدة ، وجمع الكثير من الشواهد والوقائع والظاهرات المؤيدة التى استقاها ليفى بريل من رواد الشعوب البدائية ، وعلماء وصف الأجناس .

فقد التفت ليفى بريل الى دراسات « F. H. Cushing » فى أمريكا الشمالية ، كما اعتمد على أبحاث Miss Kingsley لزنوج الكونغو الفرنسية ، واستند الى كتابات « Elsdon Best » عن الماؤرى Maors فى زيلاندة الجديدة . (١٢)

وقد استنتج ليفى بريل من كل تلك المصادر « الاثنوجرافية » التى عكف على دراستها ، ما يؤيد صحة فرضه ، وما يؤكد نظريته العامة التى تذهب الى أن هناك منطقا سابقا للانسان يتمثل فى « المنطق البدائى » ويتحقق فى بنية العقلية البدائية التى تتمايز فى رأية عن بنية الفكر المتحضر .

وارتكانا الى هذا الفرض ـ أراد ليفى بريل أن يشرع قانونا للعقل البدائى ، بحيث يصدق على كل مظاهره وأحواله الغيبية ، وعلى سائر العلاقات التى تربط « الذات البدائية » بعالم الموضـــوعات التى من حولها تحيط (١٣) .. ذلك العالم الغريب الذى حار فى فهمه الفكر البدائى فوقف ازاءه مشدوها ، لما يكتنفه من طلاسم وأسرار . وفى كلمات دقيقة حدد ليفى بريل فى كتابه L'âme *Primitive* ملامح ذلك العالم وموقف العقل البدائى منه ، حيث نجده يقول :

« عند هذه العقلية ، انما توجد تحت »
« الصور المختلفة التى تأخذها الكائنات »
« والأشياء فى الأرض والهواء والماء »
« وتتخللها أيضا حقيقة بعينها هامة ، وهى »
« أنها واحدة وكثيرة مادية وروحية »
« فى آن واحد . (١٤) »

يتضح لنا من هذا النص ـ أن العقليـــة البدائية تتسم « بعدم التميز » ، لأنها تخلط بين الواحد والكثير ، وتمزج بين المادى والروحى كما يبين لنا أيضا ـ من هذا النص .. كيف يقف البدائى أمام عالم الظواهر والموضوعات على اختلاف صورها وكيف يشاهد الفكر البدائى الساذج ، عالمـــه الفيزيقى ببحره ، وبره ، وبسمائه ، وهوائه ، ويواجه واقعة الاجتماعى فى أرضـــه وحيوانه ، ونباته . واذا كان هــــذا هو واقع البدائى ـــ فكيف يؤوله ؟ وهل يعتبره واقعا موضوعيا على ما يفعل الانسان المعاصر ؟ .

يجيب ليفى بريل ـــ بأن الفكر البدائى ـــ قد شيد لنفسه عالما رمزيا غامضا ، انغلق فيه الإنسان البدائى على ذاته ، فلم يعد انسانا يواجه « وجوده » مباشرة ،

أو يرى « واقعه » وجها لوجه ، بل يراه فى صور ، ويشاهده فى رموز symbols ويراه منعكسا فى مرآة نفسه ، تلك التى تتألف من شبكة معقده استقاها من مجموع تجاربه الغيبية .

وقد كشف لنا « ليفى بريل » عن وجهة نظره تلك فى كتابه الذى نشره فى هـ. ذا المعنى باسم L'Experience Mystique et les Symbols chez Les Primitifs حيث أوضح فيه تلك النزعة الرمزية التى غلبت على الفكر البدائى — فذكر لنا أن واقع البدائى هو واقعة الغيبى ، وأن عالمه هو عالم من الرموز ، تلك التى تتميز بأنها غير معقولة inintelligible (١٠) ويرجع السبب فى عدم معقوليتها ، إلى أن الفكر البدائى قد أحاط نفسه بأغلفة كثيفة من الغيبيات ، وبطبقات متراكمة من الرموز ، تلك التى حجبت عنه كل واقع فى ذاته .

قانون المشاركة Loi de Participation

وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذى من أجله أراد « ليفى بريل » أن يقنن للعقلية البدائية قانونا . بحيث يفسر طبيعة تصوراتها وأحكامها منطقية كانت أو وجدانية ، فقد وجد « ليفى بريل » من خلال دراساته التى استقاها من رواد الشعوب البدائية أن هناك عنصرا معينا بالذات يغلب على الفكر البدائى برمته ، وأن هناك طابعا يميز كل حالاته المنطقية ، من حيث صورتها ومادتها بحيث تتضمن كل حالة من تلك الحالات المنطقية نوعا من المشاركة participation بين عالم الذات البدائية من جهة ، وعالم الموضوعات objets وما يرتبط بها من « تصورات جمعية » من جهة أخرى .

واستنادا إلى ذلك الفهم — أطلق « ليفى بريل » ماأسماه بقانون المشاركة Loi de Participation — باعتباره قانونا عاما للعقلية البدائية ، يفسر كل

« تصوراتها » ، ويصدق على كل حالاتها العقلية ومظاهرها الوجدانية جميعا .

ويقول « ليفي بريل » في تحديد صيغة هذا القانون الذي قد اصطنعه :

« إنني أطلق قانون المشاركة »
« على المبدأ المميز للعقلية البدائية »
« الذي يحكم الروابط وسوابق »
« الروابط التي تربـــط »
« التصورات (١٦) » .

في ضوء هذا القانون يتضح لنا كيف أراد « ليفي بريل » أن يضع تعميما generalization لسائر التصورات الجمعية البدائية ، وبفضل هذا القانون أيضا - نستطيع أن نسبر غور العقل البدائي ، وأن نتعرف على طبيعـــة « معاييره المنطقية وأقيسته العقلية » ، كما يفسر لنـــا « قانون المشـــاركة » على أية صورة يتفهم الفـــكر البدائي الســـاذج حركة الظاهرات الفيزيقية من حوله ، وكيف يتعقل « مبـــدأ العلية Principe de Causalité » الذي يفسر تتابع الأحداث والوقائع الجزئية التي تقع تحت بصره وسمعه .. وكيف يتصور البدائي « هوية الأشياء ؟ »وذاتية بني البشر .

ذهب « ليفي بريل » إلى أن العقلية البدائية تتصور الأشياء والـكائنات بطريقة غريبة ، إذ أن البدائيين لا يميزون بين الاشياء ، بل ويخلطون بينها أشد الخلط ، كما غفلوا عن « مبدأ عدم التناقض » الذي يتميز به منطق الفكر المتحضر ، ولذلك كانت الاشياء والكائنات والظواهر حسب منطق الفكر البدائي ، يمكن أن تكون هي نفسها وشيء آخر في نفس الوقت عـلى حـد قول « ليفي بريل » في هذا الصدد :

« أن العقلية البدائية - تتصور الاشياء »
« والكائنات والظواهر بطريقة غريبة »
« لايتقبلها فكرنا فهذه الاشياء يمكن أن »
« تكون هى نفسها وشيئا آخر فى نفس »
« الوقت (١٧) » .

ومعنى ذلك — أن « ليفى بريل » قد كشف عن طبيعة الأشياء وهويتها كما يتفهمها البدائى ، فوجد أن تلك الاشياء قد تظل فى مكانها دون أن تنتقل منه ، وبالرغم من ذلك تكون مصدرا لقوى وتأثيرات تنبعث منها ، وتسرى إلى أمكنة بعيدة .

قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض :

ولقد أطلق « ليفى بريل » على تلك الظاهرة التى يتميز بها منطق الفكر البدائى اسم « مبدأ المشاركة » ، وهو ضرب من مبدأ الذاتية Principe d'identité يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق بسبب تلك المشاركة أو الذاتيه العمياء التى تعطل مبدأ عدم التناقض ، ومعنى ذلك أن البدائى لايفهم المضمون المنطقى لحقيقة التناقض فبالنسبة للعقلية البدائية ، لايحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفى الآخر .. إذ أن هذا التناقض المنطقى الواضح ، لا يهتم له البدائى كثيرا فى رأى ليفى بريل .. ولكن البدائى فى رأيه إنما يؤمن بقوة المشاركة الخفية تلك التى توحد بين أشياء وكائنات لايستطيع فكرنا أن يمزج أو يوحد بينها .

ويقصد بتلك « المشاركة » فى زعم لبفى بريل ، اشتراك كل فرد من أفراد العشيرة البدائية فى طبيعة «طوطم Totem » معين بالذات، كأن يعتبر نفسه حيوانا أو طائرا ، فمثلا عند قبائل Trumoi فى شمال البرازيل ، يؤكد الأفراد أنهم من

سلالة حيوانات مائية » ويفخر قبائل Bororo وهي قبائل مجاورة « للترامووا » أنهم ببغاوات حمراء . ولا يعني ذلك أنهم يعتقدون بالتحول إلى ببغاوات بعد الموت عن طريق التناسخ ، أو أن الببغاوات ليست إلا أفراد القبيلة « متناسخة métamorphosé » — بل أن الأمر يختلف عن ذلك ، ففي هذا الصدد يقول ، M. von den Steinen أن الأفراد يؤكدون ببساطة أنهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة — كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل أن تتحور . (١٨)

هذا هو معنى « المشاركة » عند M. Von den Steinen فالمسألة ليست مجرد تسمية ، كما نعتقد ، أو مجرد قرابة أو حقيقة سلالية يدعونها ، بل أن الأمر عند Bororo يتلخص في اعتقادهم ، أنهم كائنات إنسانية ، وهم في نفس الوقت طيور أو ببغاوات ذات ريش أحمر .

ولقد وجد « فون Den Steinen » صعوبة كبيرة في استساغة تلك الظاهرة أو تفسيرها . ولكنه اضطر إلى الإعتراف بوجودها بعد التأكيدات القوية التي سمعها من بين أفراد تلك القبائل .

ولكن ليفي بريل قد أزال تلك الصعوبات التي واجهت Den Steinen » في تفسير تلك الظاهرة الغريبة ، فنبه ليفي بريل الأذهان إلى قيمة « قانون المشاركة» باعتباره تفسيرا لتلك الظاهرة ، ويقول ليفي بريل في الرد على « فون دنشتاين » :

« لقد حكم « فون دنشتاينن » حكما »
« غير قابل للتصور . ولكن عند عقلية »
« يحكمها قانون المشاركة فلا تكون هناك »
« أية صعوبات . . اذ أن كل المجتمعات ذات »
« الشكل التوتمى تحمل تصورات جمعية من »
« نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من »
« أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على »
« صورة التوتم الجمعى . (١٩) »

فى ضوء هذا النص — يتضح لنا أن ليفى بريل قد أدلى برأية فى تفسير تلك الظاهرات الغريبة التى اتسمت بها العقلية البدائية ،فردها الى « مبدأ المشاركة » الذى يفسر طبيعة « الهوية » عند البدائى على اعتبار انها « هوية توتمية » ، ترتد الى صورة التوتم نفسه ، وترجع الى هيئة أو نوع الإله المعبود .

وعلى هذا الاساس — كانت العقلية البدائية عند ليفى بريل عقلية غيبية Mystique تعتقد فى قوى خفية أو علل سحرية تهمين على حياته وتشارك فيها ، إذ أن هناك نوعا من « المشاركة » بين الكائنات الانسانية والحيوانية وبعض الظواهر الفيزيقيه كالبرق والريح، وتحدث هذه المشاركة فى صور واشكال مختلفة ، اما بطريق الاحتكاك أو الملامسة contact واما بطريق الافعال السحرية التى تردد صداها من مسافات بعيدة . (٢٠).

وارتكانا الى هذا الفهم،فان « مبدأ المشاركة » عند ليفى بريل يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية فى منطق الفكر المتحضر الذى يفسر الظاهرات بعلاقاتها السببية.وبذلك

يتبين لنا فى النهاية أن فكرة « المشاركة الغيبية » Participation mystique تفسر شكلا من أشكال « العلية الغيبيـة » ، كما وتحتـــل مكانا هاما فى تشكيـل المنطق البـــدائى .

ونظرا لما تتميز به « العقليـة البدائية من اعتماد بالعليـــة الغيبية » وإيمـان بفكرة المشاركة ، وبالهـوية التوتميـة ، ونظرا لاغفال العقلية البدائية « لمبدأ عدم التناقض » ، وتعطيلها له ، وعدم التزامها به ، فقد أطلق عليهـا ليفى بريـل اسم « العقليـــه السابقة على التفكير المنطقى Prélogique » والعقليه السابقة على التفكير المنطق قليلة التحليل ، بل انها تركيبية وغيبية فى جوهرها . ولها تصوراتها الخاصة بالصيد والحرب ، والمرض والموت . فهناك رقصات خاصة تمارس للتأثير على الاسمـاك كى تقع فى الشباك بأعداد هائلة . والرقص هنـا له معناه الغيبى . فهو احداث فعل سحرى كى تقع الفريسة ، بتأثير تلك الطقوس .

وهناك رقصات الحرب ، وهى رقصات مقدسة ، عبارة عن طقوس خاصـــة بمرحلة ما قبل الحرب ، وتمارس هذه الطقوس الغيبية استعدادا لدخـــول ميدان القتـــال .

وينشأ المرض عند البدائى ، من عمليـــات غيبية مضادة ، اما أسباب الموت فلا شك أنها ناجمة عن السحر الاسود ، حيث أن عالم الموتى عند البدائى ، أنمـا لاينفصل عن عالم الاحياء حيث يمكن للساحران يتصل بعالم الاموات عن طريق الارواح .

ولذلك يؤمن العقل البدائى بالتناقض ، ايمانا واضحا . وعلى سبيل المثـــال

لا الحصر ، نجد أن الفكر المنطق المتحضر . انما ينظر الى « الكائن » . على انه اما « حى » واما « ميت » ، ولا وسط بينهما او « لا ثالث لهما » .

اما بالنسبة للعقلية البدائية ، فان الكائن فى تلك التصورية ،وان كان ميتا فانه يحيا على نحو ما . فيشارك الكائن فى مجتمع الاموات ، كما يشارك فى الوقت عينـه فى مجتمع الاحياء .

وبالنسبة للعقلية البدائية ، ليس من المستحيل ان يظهر الحيـ وان فى أشـكال انسانية ، كما انه ليس مما يثير الدهشة أو الخـوف ، أن يتخـــذ الانسان المظهر الخـارجى للحيوان .

معنى السابق على المنطق Pérlogique

ولكن ـ ماذا يعنى ليفى بريل بهذا الاصطلاح المنطقى الجديد ، الذى اشتهر به وحده دون سائر السوسيولوجيين والانثربولوجيين ؟ . . يجيب ليفى بريـل عن سؤالنا بقوله :

« انها ليست عقلية « مضادة للمنطق » »

« كما انها ليست مقيدة بمعايير منطقية . »

« وحين أسميها سابقة على التفكير المنطق »

« فانما أعنى فقط أنها لا تلتزم كما يفعل »

« فكرنا بالامتناع عن التناقض . وأنها »

« تخضع فقط لقانون المشاركة . (٢١) »

من خلال تلك الكلمات التى ساقها ليفى بريل يتضح لنا ما يعنيه بتلك العقلية التى وصفها بأنها « سابقة على المنطق » . فلم يقل انها مضادة المنطق Antilogique

كما أنه لم يعتبروها بمعزل عن المنطق alogique بمعنى أنها لاتتقيد بأى معيار منطق ، ولكن ليفى بريل قد قصد بتلك العقلية السابقة على المنطق ، بمعنى أن الفكر البدائى لايتقيد بما يتقيد به الفكر المتحضر من قيود فلم يلتزم ذلك العقل السابق على المنطق بمبدأ عدم التناقض ، بل أنه على العكس من ذلك قد التزم بمبدأ المشاركة ، ذلك المبدأ الغيبى ، الذى يفسر حذر البدائى وحرصه على عدم ترك أى أثر من آثاره ، يستطيع العدو استخدامه لايقاع الاذى به .

إذ أن طعام البدائى وملابسه وآثار أقدامه ، وقصاصات شعره ، وقلامة ظفره ، كلها أمور تتعلق بذاتيته أو « هويته » ، وفى اعتقاده أن التأثير عليها عن طريق العمليات السحرية قد تؤثر فى كيان الشخص نفسه (٣٢) وعلى هذ الاساس يقول ليفى بريل :

« لا يهتم التعارض بين الواحد والكثير »
« وبين الذات والغير ، بالنسبة لتلك »
« العقليـة ، أن تأكيد أحـد الطرفـين »
« يستوجب نفى الآخر ، فان لذلك قيمة »
« ثانوية لدى العقل البدائى . (٢٣)

يتضح لنا من هذا النص أن « مبدأ المشاركة الغيبى » لايتفق أصلا ومبدأ التناقض إذ أن هذا المبدأ الاخير يكون له فى منطق التفكير البدائى قيمة ثانوية محضة .

وخلاصة القول — فيما ذهب اليه ليفى بريل — أن تصورات البدائى وأحكامه تختلف كلية عن طبيعة تصوراتنا وأحكامنا ، كما أن « الصور Les images » التى يؤلفها ويشاهدها الذهن البدائى ، ليست شبيهة بتلك التى يؤلفها ويشاهدها الذهن

المتحضر ، إذ أن لكل صورة ، من تلك الصور يجد البدائى مثالا « modèle » لها — ومن ثم اعتقد البدائيون استنادا لمنطق المشاركة ، بأنهم صور لمثال حيوانى أو نباتى ومن هنا كان اعتقاد Bororo بأنهم صور على مثال الببغاوات . (٢٤)

ولعل هذا التفسير الذى ساقه لوسيان ليفى بريل يذكرنا بالتصور الميتافيزيقى اليونانى القديم ، لفكرة المشاركة بين « الصورة والمثال » عند أفلاطون وينبغى فى ختام استعراضنا لمساهمة ليفى بريل فى ميدان الدراسات المنطقيه البدائية ، أن نقول أنها مساهمة رائعة لسبر غور الفكر البدائى ، فليس من شك أن ليفى بريل قد أضاف الى المنطق مادة جديدة ، وطرق بمعالجته للعقلية البدائية ميدانا لم يتعرض له الفلاسفة ، وافتتح بدراسته لمنطق الفكر البدائى بابا رحبا لم يلتفت اليه المناطقة .

ولكن هل أصاب .. ليفى بريل أم أخفق؟؟

وهل نجح فى التوصل الى حلول نهائية لمسأله قوانين الفكر ؟؟

وإذ كان ليفى بريل قد بين امكان « تصور مبدأ منطقى جديد » ، يخفف من حدة مبادىء المنطق الصورى فى الهوية والتناقض من ناحية ، ويعتبره « مبدأ سابقا عليهما » ، من ناحية أخرى ، الا أننا نتساءل : هل يتصف مبدأ المشاركة حقيقة بالسبق والاولية والبساطة ؟؟ .. هذه مسائل سوف نضعها موضع البحث ، وتلك أمور سوف نناقشها ونعمل على تقويمها فى موضوعية تامة ، حتى نتبين قيمتها الفلسفية والاجتماعية .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Edition, Paris. 1928. P. 152.

2 — Ibid : P. 152-153.

3 — Boas, Frauz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1911. P. 149.

ملحق النصوص : النص السادس

4 — Ibid : P. 150.

5 — Ibid : P. 151.

6 — Ibid : P. 148.

7 — Ibid : P. 153.

8 — Ibid : P. 154.

9 — Ibid : P. 148.

10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Edition., Paris 1928. P. 68.

11 — Ibid : P. 68.

12 — Ibid : P. 69.

13 – Ibid : *P.* 76.

14 — Lévy - Bruhl, Lucien., *L'Ame Primitive,* Paris. 1927. P. 3. Deuxième Edition.

ملحق النصوص : النص السابع

15 — Leenhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl,* Presses Univers, de France, Paris 1949. P. X.

16 — Lévy - Bruhl, Lucien,, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Paris. 1928. *P.* 76.

ملحق النصوص : النص الرابع عشر

17 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الخامس عشر

18 — Ibid : P. 77.

19 — Ibid : P. 78.

ملحق النصوص . النص السادس عشر

20 — Ibid : P. 79.

21 – Ibid : P. 79.

ملحق النصوص : النص السابع عشر

22 — Ibid : P. 79.

23 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الثامن عشر

24 – Ibid : P. 80.

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

- السحر والمنطق فى الدراسات القديمة .
- نظرية السحر البدائى والتصورات السحرية .
- انتقاد « هوبيرو موس » لنظرية السحر عند القدماء .
- أصل التصورات والقضايا عند « هوبيرو موس »
- منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية .
- قانون التجاور Loi de contiguité
- قانون المشابهة Loi de Similarité
- القانون الثالث فى منطق السحر .
- أحكام السحر . . هل هى أحكام تركيبية !؟
- المانا Mana . . ودورها فى تركيب القضية المنطقية البدائية .

تمهيد :

حين انشغل ليفى بريل بدراسة الظاهرات الغيبية ، وصلتها بقوانين الفكر ، اتجه « هوبيروموس » نحو التصورات والقضايا والأحكام فى منطق العقل البدائى وبذلك انتقل هوبيروموس إلى منطق السحر البدائى ، وتفسير قضاياه وقوانينه ، من وجهة النظر الاجتماعية ، وبخاصة فى مقالهما المنشور فى المجلد السابع من مجلة السنة الاجتماعية بعنوان: Esquisse D'une Théorie générale de la magie

وفى هذا المقـــال ـــ عالج هوبيروموس قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر فى ضوء المنطق. ولقد لفتت مسألة السحر أنظار الاجتماعيين، واتجهوا إلى تفسير تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة ، التى ثارت حولها شتى الفكر ، منذ قديم الزمان وحارت الأذهان فى فهمها ، حيث انشغل بها أوائل الفلاسفة والكيميائيين ورجال اللاهوت القديم . (١)

ولذلك حاول هوبيروموس أن يصطنعا للسحر منطقا خاصا به ، وأن يشرعا للقضايا والتصورات السحرية قانونا يسبر غورها ، ويفسر ظواهرها ويكشف عن مضمونها وخباياها .

والسحر ظاهرة اجتماعية ، إذ أنه يتسم بالعمومية والجماعيـــة. والسحر ليس « نظاما » إلا على نحو مخفف ، إذ أنه نوع من التجارب الغيبية ، فهو تجارب ، لأن السحر هو مجموع أفعال وأعمال ، كما نقول أنها غيبية ، لأن هذه التجارب السحرية ، هى تجارب سيئة التحديد غريبة الأهداف .

ومهما تغيرت أشكال التجـــارب السحرية ، ومهما تغيرت ألوان الثقافات والحضارات ، فالسحر قائم كظاهرة اجتماعية عامة ، كما أنه واحد فى جوهره فى كل زمان ومكان .

السحر والمنطق فى الدراسات القديمة :

ولقد استند «هو بيروموس» فى دراستهما لمنطق السحر ، إلى تلك الدراسات القديمة التى بدأت لدى « الأخوين جريم ، Frères Grimm » ثم تطورت فى كتابات « ادوارد بيرنت تايلور Tylor » وفى دراسات Wilken وسيدنى هارتلاند Sydney Hartlaud . كما استند هوبيروموس أيضا إلى جهود « لهمان Lehmann » وجيمس فريز Frazer ، وتابعاها فى صورتها النهائية عند كل من Sir Alfred Lyall . وجيفونس Jevons ولانج Lang وأولندنبرج Oldenberg (٢)

ولقد اتفقت كل تلك الدراسات العديدة ، عند هؤلاء العلماء جميعا ، على أن السحر مرحلة أولى من مراحل التطور العقلى ، وأنه بداية أولية للمنطق الانسانى ، وهذا ما اوحى به « أوجست كونت » فى قانونه المأثور للحالات الثلاث .

ولذلك — ربط « تايلور Tylor, » بين السحر والنزعة الحيوية البدائية ، والتفت إلى ما أسماه بالسحر الانعطافى أو الانجذابى La magie Sympathie .

ولقد اتجه Wilkeu هو الآخر نحو تأكيد « المبدأ الحيوى » فيما انتهج تايلور ولذلك فسر Wilken الظاهرات السحرية فى ضوء المنطق الحيوى ، وجعله معيارا وحيدا لنظريته فى السحر .

أما Sydney Hartland ، فقد ماثل بين السحر وسائر « العلاقات الانجذابية » relations sympathique تلك التى تتحقق بل وتربط الانسان بالموجودات من حوله ، . فأكد هارتلاند تلك الصلات الوثيقة التى تربط حياة الكائن الانسانى بعالم الأشياء والظاهرات الفيزيقية .

نظرية السحر البدائى والتصورات السحرية :

ولقد توصل كل من Lehmann وجيمس فريزر Frazer فى رأى مارسيل موس وهوبير — إلى تكوين نظرية حقة فى مسألة السحر وصلته بالمنطق .

وبالرغم من تلك الاختلافات الجزئية التى توجد فى تفصيلات هذه الدراسات العديدة ، التى تتعلق بالسحر والمنطق ، إلا أنها قد اتفقت على أن السحر نوع من « العلم Science » أو أنه « علم سابق » على العلم نفسه ، وهذه الفكرة الأخيرة هى محور نظرية فريزر فى السحر (٤) .

فلقد أكد فريزر عمومية الظاهرات والمعتقدات السحرية ، ورد بناءها المنطقى عن طريق التحليل إلى نوعين من السحر ، فقارن بين ما أسماه « السحر التواصلى » من جهة ، و « السحر التشابهى » من جهة أخرى ، ويرجع هـذين النوعين للسحر — فى رأى فريزر — إلى قانون التجاور Loi de Contiguité .

بمعنى أن الكائنات والأشياء المتجاورة ، يؤثر بعضها فى البعض الآخر ، فما يؤثر على الجزء يؤثر بالتالى على الكل ، أما « السحر التشابهى » فيرجع إلى « قانون المشابهة Loi de Similarité » ، بمعنى أن الساحر يستطيع أن يجرى عملياته السحرية على « صورة أو تمثال » الشخص الذى يراد التأثير عليه ، استنادا إلى مبدأ الشبيه « يؤثر فى الشبيه » (٥) .

ولقد افترض فريزر أن السحر هو أول مظهر من مظاهر التفكير الانسانى ، ومما يؤيد صدق هذا الفرض عند فريزر ، هو التفاته إلى تسلط الطقوس السحرية على عقائد البدائيين ، وعلى مختلف مظاهر « الفلكلور Folklore » السائدة فى البناء الاجتماعى البدائى حيث تأكد من وجود تلك الظواهر السحرية فى بعض

قبائل استراليا الوسطى ، تلك التى تسودها الطقوس التوتمية Totemique التى اختلطت بها بعض السمات السحرية حيث يؤسس السحر كل معالم الحياة الغيبية .

ومن ثم اعتقد فريزر أن التفكير السحرى ، إنما هو مرحلة أولية من مراحل التفكير المنطقى ، كما اعتقد أيضا أن « مرحلة التفكير الدينى » كانت هى المرحلة التالية ، باعتبارها منفذا أو مخرجا بل واعتراضا على اخطاء التفكير السحرى وأوهامه .

ولم يكتف جيمس فريزر بهذا الافتراض القائل بسبق التفكير السحرى على التفكير الدينى ، بل أنه قد أتم فرضه هذا ، حين أعلن مرحلة انتقالية أخيرة لمنطق الفكر الإنسانى ، واتجاه العقل فى النهاية نحو « العلم Science » بعد أن نفض العقل عن نفسه أوهام الدين ، وتخلص نهائيا من كل شكل من أشكال العلية الغيبية ، والعلية السحرية causalité magique ، ليؤمن العقل فى النهاية بفكرة « العلية التجريبية Causalité expérimentale » (٦) .

ونستخلص من كل ذلك أن فريزر قد أراد أن يصطنع قانونا شبيها بقانون كونت لتطور العقل الإنسانى ، فقال بتطور الحياة الاجتماعية وتحولها من عالم السحر والغيبيات إلى عالم الدين ، وانتقالها أخيراً إلى مرحلة العلم الوضعى .

ولقد قام Lehmann بمحاولة أخرى ، لدراسة مظاهر التفكير السحرى ، إلا أن تلك الدراسة قد غلب عليها الطابع السيكولوجى ، حيث اعتبر السحر فى ذاته ، هو « مجموعة من المعتقدات اللادينية واللاعلمية » — تلك المعتقدات التى تسود المجتمعات فى شتى الاشكال والصور والتى تتشكل فى « معارف سحرية أو علوم روحانية » .

واستعان Lehmann بطرائق علم النفس التجريبى ، حيث توصل بفضلها إلى أن هناك عناصر خفية وشوائب غريبة تسود كل مظاهر التفكير السحرى ، ورد بعضها الى أوهام فى الفكر ، ورد بعضها الآخر الى اخطاء فى الادراك والشعور (٧) .

انتقاد « هوبيروموس » لنظرية السحر عند القدماء :

ولقد انتقد هوبيروموس كل تلك الدراسات السابقة عليهما فى ميدان السحر والمنطق ، وقدما بعض الاعتراضات من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة حيث وجد هو بيروموس أن هناك نقطة ضعف شديدة تتسم بها كل تلك الدراسات ، كما أن هناك أيضا فى رأيهما نقصا واضحا وقصورا منهجيا فى سائر تلك الابحاث .

حيث وجد مارسيل موس أن هؤلاء العلماء ، لم يقوموا باحصاء كامل لمختلف أنواع الظاهرات والوقائع السحرية ، مما جعل هوبيروموس يتشككان فى صحة ما توصل اليه هؤلاء العلماء من حقائق ، اذ انها « فروض » لا توصلنا الى نظرية علمية صادقة للظاهرة السحرية . كما ويرى هو بيروموس أيضا أن المحاولة الوحيدة التى قام بها كل من جيفونس Jevous وفريزر لتحديدمفهوم السحر قد شابتها العجلة وعدم الروية . (٨)

فقد اختار هذان العالمان بعض الظاهرات المعينة بالذات ، ولكنهما لم يشيرا أو يوضحا مدى شرعية هذا الاختيار لتلك الظاهرات بالذات دون غيرها . على حين ينبغى فى رأى هوبيروموس أن يأخذ علماء الاجتماع بالمنهج المقارن (٩) لدراسة مختلف أشكال السحر فى المجتمعات الانسانية ، كما وأن يأخذوا فى اعتبارهم أيضا دراسة السحرالحديث والسحر القديم . كأن تعقد المقارنات مثلا، بين مظاهر السحرفى المجتمعات الهندية والملايوية المعاصرة، وبين أشكاله فى المجتمعات اليونانية القديمة ، وذلك لمعرفة طبيعة التصورات السحرية Les représentations magiques وتطورهاخلال التاريخ وكذلك نبه هوبيروموس الاذهان نحو دراسة تاريخ السحر فى العصر الوسيط ، وفهم مظاهره الفلكلورية المختلفة ، كأن نعقد المقارنة بين الفلكلور الفرنسى والفلكلور الجرمانى (١٠) .

وفى ضوء تلك المقارنات ، وبدراسة أكبر عدد ممكن لاشكال السحر فى مختلف المجتمعات الانسانية ، نستطيع فى رأى هوبيروموس أن نتوصل إلى فكرة اطلاق « القوانين العامة » لمسألة الظواهر السحرية ، إذ أننا لانستطيع التوصل إلى قانون عام يصدق على كل أشكال الظاهرات السحرية ، بالاقتصار على دراسة أو تحليل شكل وحيد unique من أشكال السحر .

أصل التصورات والقضايا عند هوبيروموس :

وحين انتقل هوبيروموس إلى تفسير أصول التصورات والقضايا المنطقية ، فى ضوء قوانين السحر وأحكامه، ذهبا إلى أن التصورات تنقسم إلى ثلاثة أقسام، يحتل القسم الأول منها التصورات العامة المجردة Les représentations impersonnels abstraites وتلك التصورات المجردة العامة ، تتعلق بقوانين السحر Les lois de la magie[11].

ويختص القسم الثانى بالتصورات العامة المشخصة Concrete أما القسم الثالث فيتعلق بالتصورات الخاصة Les représentations personnelles . تلك التصورات التى تتعلق بعالم الجن والأرواح Démonologie ،

ولقد اهتم هوبيروموس بمسألة التصورات العامة المجردة ، تلك التى تتصل بقوانين السحر العامة ، مما يعطى لتلك التصورات قيمتها الكبرى فى ميدان الدراسات السحرية .

ولما كان ذلك كذلك فقد اهتم هوبيروموس بدراسة السحر، باعتباره فى رأيهما نوعا من العلم Science أو باعتباره « علما بدائيا أوليا » على مايقول فريزر وجيفونس Jevons (١٢) .

ولقد عقد الاجتماعيون والانثروبولوجيون على السحر أهمية كبرى ، إذ أنه ألقى ضوءاً جديداً فى تشكيل « مبدأ العلية » ، وأصبح لدينا شكلا جديدا من أشكال العلية ، وهو ماأسماه هوبيروموس بالعلية السحرية Causalité magique .

وأضاف هوبيروموس إلى أن السحر يقوم بوظيفة تشبه إلى حد بعيد «وظيفة العلم » كما أنه يأخذ مكانة العلوم فى صورتها الأولية ، كما ويضفى الساحر وما يقوم به من عمليات وتجارب سحرية ، سمة من سمات العلم على طبيعة السحر . ولما كان للعلم قوانينه الموضوعة ، فإن للسحر أيضاقوانينه ، التى تفسر الظاهرات السحرية ، وتصدق على كل عمليات السحر وتجاربه .

ويتابع مارسيل موس ، ذلك الاتجاه الدوركيمى فى الدراسات السحرية ، حين ينظر « دوركايم » و« موس » إلى الدراسات السحرية على أنها « فصل » من فصول علم الاجتماع الدينى حيث أن للسحر صلته بالعلم ، كما أن له أيضا علاقته بالدين .

فبينما ينحو الدين نحو الميتافيزيقا ، يتجه السحر نحو الحياة الغيبية ويختلط بأمور مادية وواقعية . وإذا اتجه الدين نحو « الروحى » ، فإن السحر يتجه نحو « الدنيوى » .

وحيث ينحو السحر إلى ماهو عينى مشخص ، يتجه الدين نحو المجرد الخالص. وحين يعمل السحر فى الطبيعة ، يعمل الدين فيما وراء الطبيعة .

والسحر مرتبط بالصناعة ، وهو مجعول للعمل وبمجال الانتاج ولذلك كثيراً ما اختلط السحر بالطب والصيدلة والكيمياء والفلك والتنجيم ، وهى علوم نشأت فى جوف السحر ، وصدرت منذ ماضيهما فى جو سحرى خالص .

وليس من الغريب اذا قلنا ان جانبا من العلوم كان مستغرقا فى باطن السحر، وكلما تقدم العلم ، كلما تحرر عن ماضيه السحرى ، وتجرد عن جوانبه الغيبية ، بمعنى أن قدامى العلماء ، كانوا سحرة ، وأن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ولقد أكد القرآن العظيم ؛ هذا المعنى حين يجمع بين مفهوم السحر، ومفهوم العلم. وليس العلم هنا هو العلم الحديث وانما هو ذلك « العلم العتيق»حيث تقول الآية المباركة « قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم »،وفى آية أخرى يقول المولى سبحانه وتعالى : «يأتوك بكل ساحر عليم ». *

منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية :

وصف هوبير وموس لمنطق السحر ثلاثه قوانين ، تحكم الظواهر السحرية وتفسر كل حالاتها الجزئية ، والقانون الاول هو قانون التجاور والاتصال Loi de contiguité والثانى هو قانون المشابهة Loi de Similarité أما القانون الثالث فهو قانون التضاد La Loi de contrariété (١٣).

وذهب هوبيروموس الى أن تلك القوانين الثلاثة للظاهرات السحرية ، قد صدرت عن مبادىء أولية عامة ،مثل مبدأ الشبيه ينتج الشبيه «Le semblable produit le Semblable ومثل المبدأ العكسى وهو أن الضد يعمل على ايجاد الضد والتأثير عليه . « Le contraire agit le contraire » .

ويقول هوبيروموس ان قوانين « التجاور والتشابه والتضاد » فى ميدان السحر، تماثل تماما مبادىء « الاقتران Simultanéité والهوية Identité والتضاد Opposition فى ميدان الدراسات المنطقية.

(أنظر سورة الاعراف الاية ١٠٩ ، والاية١١٢)

وأغلب الظن — أن تلك القوانين السحرية ، تعود بنا الى نظرية « تداعى المعانى أو ترابط الافكار L'association des idées » فيما لحظ « ادوارد تايلور Tylor » بمعنى أن التداعى الذاتى للافكار والمعانى ، ينجم عنه بالتالى تداعيا موضوعيا للوقائع والاحداث L'association objective des faits (١٤).

قانون التجاور Loi de Contiguité

أما فيما يتعلق بالقانون الاول من قوانين السحر ، فانه يستند الى مبدأ قديم هو أن « خصائص الجزء تحتوى على خصائص الكل » بمعنى أن الجزء صادر الكل ، ويحوى فى طياته « هوية الكل وذاتيته » . واستنادا الى هذا الفهم ، فان أسنان الانسان وأظافره ولعابه وعرقه ، انما تمثل الانسان نفسه أى أن مخصصات الانسان « تتضمن فى ذاتها » خصائص الانسان نفسه .

وفى ضوء هذا الفهم أيضا ، يمكن القيام ببعض العمليات السحريه مثل « الرقى والتعاويذ » على مخصصات الانسان وممتلكاته ، فتصاب « شخصية الانسان أو ذاتيته » سواء بالخير أو بالشر ، وهذا هو ما يقصد من المبدأ الذى استند اليه هو بيروموس وهو القائل Totum ex parte أى أن الكل سابق على الجزء ، وبالتالى يؤثر الجزء فى هوية الكل ، وفى هذا المعنى يقول هو بيروموس :

« فى السحر ، ان ماهية الشئ تخص »
« الجزئيات كما تخص الكل . وجملة القول »
« ان القانون بصفة عامة دائمة ، هو أن »
« خاصية ما انما تنسب الى أنفس »
« الافراد ، والى الماهية الروحية »
« الاشياء »(١٥)

يتضح لنا من ذلك ـ أن « جوهر الاشياء » انما يكمن فى جزئياتها ، كما أن « ما هية الانسان أو هويته » انما تنبث فى كل متعلقـاته وخصصـاته على سبيل المشاع . واستنادا الى هـذا المعنى فان « عظام الموتى » تتضمن فى ذاتهـا معنى « الموت » كما أن « شعر الانسان» يحمل فى طياته معنى « الحياة » ويتضمن فيه هذا المبدأ الحيوى الذى يفسر حياة الانسان برمتها .

قانون المشابهة Loi de Similarité :

هذا عن قانون « التجاور والاتصال» وهو القانون الأول من قوانين السحر ، أما عن القانون الثانى ، وهو قانون المشابهة Similarité فقد صدر عن مبدأين قديمين — أولهما مبدأ يقول Similia Similibus evocantur أى أن « الشبيه يدعو الشبيه ، وله أثره فى ايقاع الضرر به » — أما المبـدأ الثانى فهو القائل Smilia similibus curantur فهـو إذا على العكس من المبـدأ الأول ، لأنه يقول « إن الشبيه يؤثر على الشبيه فى شفائه وابرائه » .

ومعنى ذلك أن القانون الثانى من قوانين السحر ، يفترض أصلا قيام القانون الأول ، حيث يشتق منه ، ويستند إليه ، إذ أننا نستخلص منه ، أن « صورة الشىء ، l'image إنمـا يكون لهـا أثرها بالضرر أو النفع على « موضوعهـا l'objet » وفى هذا الصدد يقول هوبيروموس :

« إن الصورة وموضوعها — ليس بينهما »
« نقطة مشتركة إلا الإتفاق الذى يربطهما ، »
« فهـذه الصورة دميـة كانت أو رسما ، إنمـا »
« هى رسم مصغر جـدا أو هى صورة »
« ذهنيـة مشوهة لا تشبه الأصل إلا نظريا »
« وعلى سبيل التجريد » . (١٦)

ونشتم من هذا النص ، أن « صورة الأشياء والأشخاص » ، إنما تؤثر فى ذات الأشياء وكيان الأشخاص أنفسهم — لما بين الصور وموضوعاتها من رابطة أو اتصال contiguité .

كما أن لتلك الصور وظيفتها forction التى تتمثل فى تحديد الشخص المراد التأثير عليه ، إذ أن صور الأشياء فى منطق الساحر ، إنما هى « رموز Symbols » مجردة لتلك الأشياء العينية المشخصة . ومن ثم يقوم الساحر بعملياته السحرية ، وإطلاق تعاريذه على « صورة أو تمثال أو دمية » فيكون لها بالتالى آثارها على الشخص موضوع الصورة .

القانون الثالث فى منطق السحر :

هذه خلاصة « قانون المشابهة » . أما عن القانون الثالث والأخير من قوانين السحر ، فانما يستنبط هو الآخر من المبدأ الثانى من مبادىء قانون المشابهة . بحيث يمكن أن تؤلف هذه القوانين الثلاثة للسحر ، نسقا استنباطيا رتيبا . كما هو الحال فى انساق المنطق ، ونظرية النسق الفرضى الاستنباطى فى الرياضيات . على مايقول « كلود ليفى ستراوس » Claude Lévy-Strauss فى مقدمته لكتاب Sociologie et Anthropologie . (١٧)

وتتحدد صيغة القانون الثالث كما صاغها هوبيروموس بتلك الكلمات الدقيقة والقليلة:

« إن الشبيه يعمـل على ذهاب الشبيه »

« كى يحدث الضد أو يسبب العكس (١٨) » .

ومعنى ذلك أن القانون الثالث من قوانين السحر يشتق أو يستنبط كما قلنا عن قانون المشابهة . فمن حيث أن الشبيه يؤثر على الشبيه ومن حيث أن الضد يقتضى المثل . إذ أن الضدين من وجه ، هما مثلين من وجه آخر . فاننا نستطيع أن

تستنبط من مبدأ المشابهة . أن الأضداد هي الأخرى تؤثر في بعضها بعضا . بمعنى أننا نستطيع أن نستخدم الشبيه في إحداث الأثر على « الضد أو غير الشبيه » . ولذلك يستطيع الساحر بفضل هذا الشبيه أن يؤثر على « عكسه أو ضده » .

ولقد حاول هوبيروموس أن يتشبها بالفلاسفة والمناطقة ، بصدد معالجتهما لمسألة « التصورات والاحكام » ، حيث أنهما قد أكدا ضرورة فهم « الفعل السحرى L'acte magique على أنه « حكم Jugement » ولذلك ميز هوبيروموس بين خصائص « الحكم التحليلى » و « الحكم التركيبى » بالمعنى الكانطى .

وبصدد تلك المسألة المنطقية الخالصة يتساءل هوبيروموس : هل يمكن اعتبار الاحكام السحرية أحكاما تركيبه بعدية des jugements syhétiques a posteriori وهل تستند تلك الاحكام السحرية الى التجربة ؟ كما هو الحال فى ميدان العلم ؟(١٩).

احكام السحر .. هل هى أحكام تركيبيه :

لقد أجاب هوبيروموس بامكان استخلاص الاحكام العامة ؛ من نتائج العمليات السحرية التى يجريها الساحر فى عالمه السحرى التجريبى ، وأن تلك الاحكام الناتجة عن تلك التجارب السحرية ، انما هى « أحكام تركيبية » تستند أصلا الى تجربة السحر . (٢٠)

ومعنى ذلك — أن عمومية الاحكام السحرية وقبليتها ، قد صدرت جميعها عن أصل اجتماعى أو جمعى « Origine collective » فذهب هوبيروموس إلى أنها اجتماعية الأصل ، والمضمون ، لانها تستمد عمومها من سيكولوجيا الجماعة Psychologie Collective . فالاحكام إذا — فى رأى هوبيروموس اجتماعية الأصل والمضمون ، لانها سابقة على الفرد وتصدر عن المجتمع . (٢١)

ولقد نظر هوبيروموس إلى « فكرة » المانا Mana » على أنها مقولة رئيسية من « مقولات منطق السحر » ، إذ أن « المانا — فى رأيها — تتعلق بصورة

الاشياء ومادتها ، كما أنها فكرة ليست « عقلية intellectuel » ، وانما هى فكرة جمعية collective لانها من خلق المجتمع وصادرة عنه ، كما أن هذه الفكرة أو تلك المقـولة catégorie (٢٢) ، هى التى تبرر فى رأى هوبيروموس شرعية قيام منطق يحدد احـكام السحر وقضاياه ، بحيث يمكن لهذا المنطق السحرى أن يؤكد معقولية هذه الاحكام ، وأن يبطل فى نفس الوقت ادعاء عدم معقوليتها ، مــــع تأكيد وضوحها فى نسق استنباطى مرتب لمجموع القضايا السحرية Propositions magiques .

ومعنى ذلك ـــ أن هوبيروموس ـــ قد حاولا أن يضفيا على فكرة « المانا » معنى عقليا ، وأن يعطيا للسحر طعما منطقيا ، رغبة منهما فى اضفاء المعقولية التامة على أحكام السحر وتصوراته . (٢٣)

وما هى تلك « المانا Mana » وما معناها ومغزاها ؟ وما هو دورها الذى تلعبه فى تركيب القضية المنطقية . ؟؟

فى الواقع أن « المانا » كلمة شائعة فى لغات ميلانيزيا وبولينزيا على مايذكر codriugton ، وتعنى « المانا » فى لغات الميلانيزيين تلك القدرة المطلقة التى تنبث فى العالم ، وتتميز بأنها ذات فعل وأثر على سائر الكائنات والموجودات ، من حيث أنها « شىء سحرى une chose magique » (٢٤) . ولذلك عقد « اميل دور كايم » على فكرة « المانا » أهمية كبرى واعتبرها اصلا اجتماعيا لفكرة القوة Force ومصدرا لفكرة الحركة فى ميدان العلم الطبيعى (٢٥) — كما وقد نظر اليها الاجتماعيون والانثروبولوجيون على انهـا تعبير اجتماعى لفـكرة السببيـة Causalité(٢٦).

المانا ودورها فى تركيب القضية المنطقية البدائية :

ويعطى هوبيروموس لفكرة « المانا » قيمة سحرية تارة ، وقيمة روحية أو دينية تارة أخرى ، كما يعطيانها فى أغلب الاحيان قيمة اجتماعية Valeur Sociale اذ أن مكانة الفرد فى المجتمع البدائى ، ترتبط أشد الارتباط بتلك القيمة السحرية المانا ، تلك التى تفرض على الفرد فرضا ، وتحل فيه حلولا « اكتسابيا » عن طريق انتقالها من فرد الى آخر . (٢٧) .

كما يحدثنا هوبيروموس عن « المانا » باعتبارها كيفا Qualité خالصا ، كما ويعطيانها أحيانا « قيمة شيئية » من حيث كونها مادة substance أو جوهرا « essence » ، له صفة الانتقال بين الافراد عن طريق العدوى contagion (٢٨).

ويقول هوبيروموس إذا كانت لتلك « المانا » دورها الخطير فى « ميكانيزم » الحياة الاجتماعية البدائية ، وفى تشكيل التصورات الجمعية ، فلا شك أن لتلك « المانا » آثارها البعيدة فى تشكيل منطق الفكر البدائى وأحكامه السحرية ولذلك ارتبطت فكرة « المانا » ارتباطا وثيقا « بتركيب القضية المنطقية البدائية » وفى هذا المعنى يقول هوبيروموس :

« أن فكرة الفاعلية السحرية حاضرة »
« دائما ، وهى ليست أمرا زائدا ، وانما »
« تقوم بدور الرابطة فى القضية المنطقيـــة ، »
« فانها هى التى تفرض فكرة السحر »
« ووجودها وواقعيتها وصدقها . ونحن »
« نعلم كم هى خطيرة ؟؟ (٢٩) »

ويتضح من ذلك ـــ كيف تلعب « المانا تلك » القوة السحرية الخفية ، دور

الرابطة copula فى القضية المنطقية البدائية ؛ وبذلك نستطيع أن نقول إن هو بيروموس قد أسهما بصدد مشكلة الاحكام، بكشفهما عن دور « الرابطة » فى قضايا المنطق ، فى شكل لم نألفه فى المنطق الكلاسيكى .

حيث بينّ هو بيروموس أن فكرة المانا ، هى أساس الحكم المنطقى ، وهى مبعث الرابطة المنطقية التى تربط بين موضوع ومحمول . وأن الاحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية . وبالتالى يفسر الاجتماعيون الاحكام بأنها تركيبية قبلية لانها صادرة عن العقل الجمعى ، كما أن طرفى القضية انما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا هو بيروموس ، أصولا اجتماعية لفكرة التصورات والاحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقى ، فاذا بها تبحث فى نطاق علم الاجتماع .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1 — Mauss, Marcel., *Esquisse d'une Théorie Générale da la Magie*, L'Année Sociologique 1902 - 1903 Vol : VII.

2 — Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 3.

3 – Ibid : P. 4.

4 — Ibid : P. 4.

5 — Ibid : P. 4.

6 — Ibid : P. 5.

7 – Ibid : P. 6.

8 — Ibid : P. 6.

9 – Ibid : P. 7.

10 — Ibid : P. 9.

11. — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 56.

13 – Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 57.

14 — Ibid — : P. 57.

15 — Ibid : p. 57.

ملحق النصوص . النص الثالث عشر .

16 — H ıbert et Mauss., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, *article in Mauss «Sociologie et Anthropologie»* Paris. 1950 PP. 60-61.

ملحق النصوص . النص الرابع عشر .

17 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie,* Paris. 1950 P. XL.

18 — Ibid : P, 63.

ملحق النصوص . النص الخامس عشر

19 — Ibid : p. 116.

20 — Ibid ; p. 117.

21 — Ibid ; p. 118.

22 — Ibid : p. 119.

23 — Ibid : p, 120.

24 — Ibid : p. 101.

25 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris. 1912. *P.* 292.

26 — Ibid., p. 518.

27 — Hubert Et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950. p. 102.

28 — Ibid p. 102.

29 — Ibid., p. 116.

ملحق النصوص : النص السادس عشر

الفصل الخامس

المنطق فى ضوء علم الاجتماع

- نظريه دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق .
- موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة .
- النظرية التوتمية التصورات الجمعية .
- الاصل الاجتماعى والدينى لفكرة التناقض .
- الاصل التوتمى للاجناس والانواع .
- التصنيف التوتمى .

نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق :

بعد أن استعرضنا بعض مسائل المنطق فى ضوء الاتجاهات الاجتماعية ، نريد الآن أن نلم بأطراف المسائل المتفرقة المتباعدة فى وحدة مذهبية ، وفى ضوء نظرية دوركايم Durkheim الذى حاول جاهدا أن يجيب على هذه المسائل المتفرقة فى نظرية واحدة متسقة .

فلقد وقف دوركايم ، من المنطق موقفا خاصا ، وأشار إلى هذا الموقف فى مواضع متعددة من كتابه القيم « الصور الأولية للحياة الدينية» « Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse ».

كما وقد ركز دوركايم على مسألة « التصنيف المنطقى» بالذات ، مشتركا مع تلميذه « مارسيل موس » فى مقال طيب نشراه فى إفتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الإجتماعية L'année Sociologique تحت عنوان :

« De quelques Forme Primitives de Classification.
« Contribution à l'étude des représentations collectives »

وفى ثنايا هذا المقال — تناول دوركايم وموس « مسألة الهوية أو الذاتية » من وجهة النظر الاجتماعية ، كما ألقيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناقض » فى شكل جديد ، يختلف تماما عما وجدناه فى موقف لوسيان ليفى بريل الذى بيناه منذ حين .

فقد درس دور كايم وموس فكرتى « الهوية والتناقض » من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية représentations collectives السائدة فى البناء الاجتماعى. وذهب دوركايم وموس إلى أن ملكات التعريف définir والاستنتاج والاستقراء induire التى طالما نظر إليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنها من قبيل

المسلمات أو المعطيات données المباشرة الأولية ، كما أنها قبلية a priori فى العقل لأنها داخلة فى تركيبه دون وساطة . وظل هذا الفهم الميتافيزيقى سائدا طوال عصور الفكر ، حيث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطقة ، بإعتباره حلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء .

موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة :

لقد رفض دوركايم كل نزعة A priorisme ، ونظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهى أشياء موضوعية كما أنها « أشياء اجتماعية » ، بمعنى أنها أشياء عارية عن كل إستبطان أو معنى ذاتى ، كما أنها أيضا خاضعة للحتمية . بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، إنما تخضع لمبادىء الحتمية والوضعية والنسبية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية .

ولعل دوركايم فى هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالما مثل « جاليليو » أو « لافوازيه » ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل « كانط » أو « هيجل » ، ولذلك أراد أن يصبح « ديكارت » علم الاجتماع . وكتابه الرئيسى عن « قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les Règles de la Méthode Sociologique » هو بمعنى من المعانى ، معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكارت الرئيسى وأعنى به « مقال عن المنهج Discours de la Méthode » .

حيث أن القاعدة الجوهرية فى منهج علم الاجتماع الدوركيمى ، هى معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ... فنبه دوركايم بذلك ، إلى ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالأشياء الموضوعية « لا التصورات » كما كان الحال فى علم الاجتماع القديم ، حين كان يهتم « بالتصورات » لا الأشياء .

والشيء عند دوركايم ، هو كل ما يفرض على عياننا من الخارج ، بمعنى أن الشيء هو كل ما يتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء ، فإنما ننظر إليها ببساطة على أنها « معطيات données » تؤلف نقطة البدء فى العلم الوضعى ، إلا أن كل هذه المعطيات هى معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية A priori .

ولقد علل « دوركايم وموس » سيادة هذا الحل الفلسفى فى تفسير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، إلى أن ذلك الاتجاه الفلسفى لم يكن غريبا طيلة العهد الذى كان فيه مصير الملكات المنطقية Facultés logiques منوطا بالسيكولوجيا الفردية وحدها ، فلم تكن قد نشأت بعد « وجهة النظر السوسيولوجية » تلك التى تستطيع وحدها — فى رأيهما — أن تفسر لنا عمومية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها . (١)

ولقد استند دوركايم وموس فى الرد على الفلاسفة والمناطقة ، بصدد مسألة التصورات إلى تلك الاكتشافات التى توصل إليها « علم النفس المعاصر » فى طبيعة عملية الادراك الحسى للعالم ، وتعقد هذه العملية لتعدد العناصر الداخلة فى تركيبها .

حيث أن هناك عناصر خارجية واردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الادراك فى ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقى من وجهة نظر دوركايم وموس على درجة كبيرة من التعقيد والتركيب . (٢)

وإستناداً إلى هذا الفهم — اعترض « دوركيم وموس » على وجهة النظر الفلسفية ، حيث أنكرا أولية الأحكام وبساطتها المعهودة منذ كتابات « ديكارت » ،

كما اعترضا أيضا على قبليتها التى قال بها كانط . إذ أن الإنسان — من وجهة نظرهما — ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم دون شك بين الإنسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الادراك الحسى مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للإنسان ونظرته إلى العالم الطبيعى من خلال عالمه الاجتماعى .

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التى يقوم بها الانسان كما تتلون أحكامه، من خلال موقفه أو وضعه الاجتماعى — فمن المجتمع — كما يرى دوركيم وموس — قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها (٣) .

وإذا كان التفكير المنطقى يتألف أصلا من تصورات وأحكام ، فان المجتمع — فيما يقول دوركيم — يلعب دورا رئيسيا فى تشكيل تلك التصورات والأحكام ، من حيث أن تلك الأحكام إنما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ما هو « عام » لا يتحقق وجوده إلا فيما هو « جزئى » (٤) ، كما أن القول بقبلية تلك التصورات فى العقل الإنسانى ، يعتبر عند « دور كيم » من قبيل « الكسل العقلى » فليس هناك — فى رأيه ، أية قبلية فى الذهن ، وفى هذا المعنى يقول « دوركيم » :

« ان القول بأن المقولات من المعطيات »
« القبلية ليس بالقول الفصل ... ففى ذلك »
« موت للتحليل . (٥) »

ويتضح من اعتراض « دور كيم » على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حقة وعادلة ، بل أن القول بقبلية مقولات العقل هو « موت للتحليل » إذ أنها

ترتد فى رأيه إلى بنية الفكر الجمعى وبالتالى فإن النسق (٦) المنطقى ، هو مظهر من مظاهر النسق الاجتماعى .

وارتكانا إلى هذا الفهم — كانت « الحياة الاجتماعية » — من وجهة النظر الدوركايمية ، هى الأساس التى تستند إليه « الحياة المنطقية » ، وفى فقرة هامة يقول دوركايم :

« ويمكننا أن نتساءل بالكلمات الآتية — »
« التى تبرز على نحو أفضل المشكلة برمتها :. »
« ماذا جعل الحياة الاجتماعية منبعا هاما »
« للحياة المنطقية ؟ (٧) »

ويرى دوركايم — فى الرد على هذا التساؤل — أن المجتمع هو أساس المنطق ، وأن القضية المنطقية تستنبط من أصول اجتماعية . فالمجتمع إذا — هو أساس المنطق ، وإذا كنا قد رأينا كيف طرق « هوبيروموس » مسألة التصور ونظرية الحكم ، فى ضوء المبدأ السحرى لفكرة « المانا » فسنرى كيف درس « دوركيم » هذه المسائل فى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » — من خلال فهمه لطبيعة المبدأ التوتمى Principe totémique ، حيث ربط المنطق بالدين التوتمى (٨)

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :

وتعطى النظرية التوتمية عند دوركيم — تفسيرا دقيقا لظواهر العقل الانسانى ، مما كان لها فى رأيه — أهمية كبرى فى تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطقى قد ارتبطت بتطور « الفكر الدينى التوتمى » ومن ثم ارتبط التفكير

المنطقى بأشكال أولية للتفكير الاجتماعى الذى انبثق هو الآخر عن « الدين الأولى التوتمى » وتصوراته الجمعية ، وفى هذا المعنى يقول « دوركيم » :

« ان التصورات الدينيـة هى تصورات جمعية »
« تعبر عن حقائق جمعية ، كما أن الطقوس هى »
« أساليب للعمـل التى لا تنشأ إلا فى أحضان »
« الجماعات المتجمعـة ، والمقصود منها اثارة »
« أو استبقاء أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك »
« الجماعات . (٩) »

وإذا كانت « التصورات » على ما يقول « دوركيم » ترتد فى أصولها إلى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فإنها بهذا المعنى اجتماعية المضمون ، كما أنها تكون فى محتواها دينية ولغوية معا ، إذ أن الانسان حين يفكر إنما يفكر داخل نسق من التصورات ، تلك التى تصدر أصلا عن « اللغة » باعتبارها « ظاهرة اجتماعية » ، حيث أن « الألفاظ والكلمات » التى تحدد معانى التصورات والأحكام ، ليست من خلق الانسان الفرد ، إذ أنها هبطت إلينا من عالم المجتمع ، كما تتسم « اللفظة اللغوية » بالثبات وتتميز بالعمومية .

ولقد تابع « لوسيان ليفى بريل » هذا الاتجاه الدوركيمى فى دراسة المنطق البدائى وتصوراته عن طريق فهم « اللغة البدائية » وعقد بينها وبين المنطق صلة وثيقة ، فى تضاعيف كتابه « الوظائف العقلية للمجتمعات الدنيا » (١٠) :

« Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inferieures»

وخلاصة القول فيما ذهب إليه دوركيم ، وفيما عرضه اتبـــاعه ، هو أن للتصورات المنطقيـة ، ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج ، وليست من

خلق « الذات المفكرة » ، إذ أنها وليـــدة « التصور الجمعى » ومن خلق الذات الجمعية .

وعلى هذا الأساس تضفى تلك التصورات الجمعية على الانسان طابعا اجتماعيا ـ على ما يقول دوركيم ـ لأنها تعبر عن صورة اجتماعية لا يفكر الانسان إلا من خلالها ، ولا يكتسب الانسان إنسانيته أو كينونته الاجتماعية ـ فى رأى دوركايم ـ إلا بفضل تلك التصورات ، إذ أننا إذا ما جردنا الانسان عن تصوراته ولغته ، فسوف لا يصبح إنسانا ، بمعنى أن الانسان يستحيل عليه أن يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية ، إلا إذا تصورناه وحشا من وحوش الغاب ، أو على حد تعبير دوركيم :

« ان الانسان الذى لا يفكر بواسطة التصورات »
« لا يعد إنسانا ، لأنه لا يكون كائنا إجتماعيا . »
« فهو بإرتداده إلى مدركات حسية فردية ، »
« لا يكون متميزا عن الحيوان . (١٢) »

وإستنادا إلى هذا الفهم ـــ ربط دوركيم بين التصورات وماهية الانسان ، ونظر إلى المنطق على أنه يقوم بوظيفة إجتماعية ، يستطيع الانسان بفضلها أن يربط تصوراته الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل اطار البناء الاجتماعى (١٣) .

ولما كان ذلك كذلك ـــ فلم يتحرج دوركيم بهذه البراعة الجدلية الفائقة التى أتم بها مذهبه السوسيولوجى (١٤) ، من أن يعلن المنطق الفردى بتصوراته وأحكامه ناشىء عن المنطق الجمعى . ومن ثم جاءت مبادىء « الهوية » و « التناقض » و « العلية » وصدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، وكذلك الحال بصدد « مقولات

الفكر الانسانى ، مثل مقولتى « الجنس والنوع » ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، وبالرغم من أنها تدخل من حيث المنهج والموضوع فى صلب الدراسات المنطقية ، لم يتحرج دوركيم من انتزاعها من ميدان المنطق ، ليقول إن مصدرها جميعا هو المجتمع .

الاصل الاجتماعى والدينى لفكرة التناقض :

فإن فكرة التناقض contradition وهى مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست فى ذاتها إجتهادا عقليا يقوم به الانسان ، وإنما هى — فى رأيه — ذات طبيعة إجتماعية من جهة ، كما وأنها دينيـة الأصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عن ذلك التعارض الاجتماعى والتمييز الدينى بين ما هو « مقدس Sacré » وبين « ما هو غير مقدس Profane » (١٥) .

وفى ضوء ذلك التمايز الدينى بين « المقدس والمدنس » إستطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، ويعنى — « دوركيم — من ذلك أن هـذا التمايز مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هـذا الأساس ، كانت مسألة الصواب والخطأ — وهى حجر الزاوية فى قيـــام المنطق بإعتباره علما معياريا — مسألة نسبية تختلف بإختـلاف الشعوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة فى الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أى أن قيمة الحقيقة آتية من إتفاق الجماعة لمـا تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير إجتماعية .

ويسوق «دوركيم» على ذلك مثالا يبين به أن فكرة « التناقض » المنطقية ، قد صدرت أصلا عن فكرة « الصراع » بين سائر البطون والعشائر البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعـداء . يقول « Swanton » أننا إذا نظرنا إلى

فردين من مجتمع Haida بحيث ينتمى كل منهما الى « اتحاد أو بطن Phratrie معين بالذات ، كأن ينتمى الاول الى « اتحاد الغرب » والثانى الى « اتحادالنسر » فانهما يعتبران نفسيهما عدوين لدودين ؛ نظرا لما بين اتحاديهما منعداء مستحكم(١٩).

ومعنى ذلك — فى رأى « دوركيم » وما يستشهد به من مثال Swanton أن فكرة « الصراع الإجتماعى » هى الاصل الطبيعى لفكرة « التناقض المنطقى » ولم تسلم فكرة الهوية « l'identité » عند دوركيم — من النشأة الاجتماعية حيث يرد معنى « الهوية » الى فكرة « الشخصية Personalité » ، ثم عالج تلك المعانى فى ضوء المجتمع ، فذكر أن « هوية الشخص أو ماهيته » انما تتحدد طبقا لماهية أو « هوية توتمية » (١٧) ، وفى هذه الصدد يقول دوركيم :

« هنا يفقد الانسان ذاتيته ، ويصبح »
« عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية »
« أعنى بينه وبين توتمه كاملا وتاما . إذ »
« أنه يعتقد أن شخصيته ، وشخصية »
« قرينة الحيوانى » ليستا الا شيئا واحدا . »
« وأن — التوحد فى الهوية هى بحيث أن »
« الانسان يكتسب خصائص الشىء أو »
« الحيوان الذى هو قرينه . (١٨) »

ومعنى هذا — أن شخصية الانسان البدائى أو ماهيته ، فتمركز حول توتمة أو « قرينة الحيوانى Fellow animal » حيث نجد مثلا عند Mabuiag أن افراد

عشيرة التمساح Clan du Corcodile ، يعتقدون أنهم يحملون فى انفسهم ، ويكتسبون فى ثنايا ذواتهم ، طباع التماسيح ، فهم أقوياء شجعان ، يفخرون بأنهم قوم قساة القلوب ، يستعد كل منهم للقتال والنزال ، حيث يتأهب كل لحظة للجرب والعراك أى أن خصائص التمساح وطباعه قد حددت معالم شخصية كل منهم ، « وتوحدت هوية التمساح » فى كل منهم .

الاصل التوتمى للاجناس والانواع :

هكذا شرح لنا دوركيم معنى « الهوية ومعنى التناقض » فى ضوء مذهبه السوسيولوجى ، ومسألة أخرى من مسائل المنطق — هى مسألة التصنيف الى أجناس وأنواع منطقية . ولقد أثار دوركيم وموس هذه المسألة لردها هى الاخرى الى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع الى أصول خارجة عن عقل الانسان وذاته المفكرة .

وبصدد مسألة التصنيف المنطقى ، يتساءل دوركيم كيف نقوم بعملية التصنيف ؟! وإذا كان « الجنس المنطقى » فى ذاته هو مجموعة الاشياء المتشابهة فى الخصائص والسمات ، فن أين جاءتنا تلك المجاميع المتشابهة ؟ وكيف نفسر تلك المتشابهات التى تتجمع وتتقارب فى وسط متجانس ، فانحصرت فيما نسميه « أجناسا وأنواعا » ؟ (١٩) .

وإذا كانت فكرة الجنس هى الاداة التى يستخدمها الفكر فى عملية التركيب والتصنيف المنطقى ، فما هو النموذج الذى على مثاله توصل الفكر الفردى ، فاهتدى الى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذه المقولة ؟ .

وإذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية apriori فى العقل ، وإذا قال التجريبيون بأنها صادرة عن التجربة ، فقد رفض دور كيم هذه الحلول ، وانكر على العقليين قولهم حيث يتساءل : كيف نسمح لانفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن انيتنا أو عقلنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف ومايحويه من أجناس وأنواع ؟

وعلى هذا الاساس رفض دور كيم فكرة القبلية a priority واعتبرها من قبيل « الكسل العقلى » الذى يقتل كل تحليل على نحو ماأشرنا من قبل ، وكما اعترض دوركيم على الموقف العقلى ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبى ، حيث أن التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالاولى ثابتة وعامة ، أما المدركات والتصورات الحسية ، فهى تصدر عن احساسات متغيرة ، كما انها تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا . (٢٠)

وحين انكر دوركيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الانسانى التى تتعلق بفكرتى « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف ، إذ اننا حين نصنف الاشياء ، لا نقتصر على مجرد تحديد الاشياء المتشابهة فى جماعات وفئات ، ولكننا نصنف وفقا لعلاقات Relations تربط بين تلك الأشياء والفئات ، اذ أن تلك الفئات الداخلة فى التصنيف هى اما مشتملة على غيرها ، واما تندرج تحت غيرها عن طريق التضمن فى سائر الفئات الاخرى .

إذ أن كل تصنيف ـ فى رأى دور كايم ـ يتضمن فى ذاته نسقا من المراتب un ordre hiérarchique ويتطلب هـذا النسق نموذجا « un modèle » على شاكلته نقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن ـ فى رأى دوركيم ـ أن يكون هذا « النموذج » منحصرا فى « عالم الذات المغلقة على نفسها » ، إذ أن تلك الصور المنطقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لابد أن تستمد وجودها عن أصل خارجى ،

وعن مصدر « فوق منطقى (٢١) extra logique » تصدر عنه تلك « النماذج والقوالب » التى بفضلها نصنف الاشياء والكائنات ، هذا الاصل الخارجى ، وهذا النموذج المنطقى ، هو المجتمع ومايحويه من نماذج وصور تصنيفية .

ففى فكرة « الابوة parenté » مثلا ، وما يتصل بها من روابط وعلاقات بسائر أفراد الاسرة ، نستطيع أن نتفهم معنى « الجنس والنوع » وكيف تنتمى « الانواع » الى جنس معين بالذات ، ولذلك اطلقنا على بعض الانواع اسم « العائلات Familles » كما تشير كلمة « الجنس » genre فى ذاتها الى فكرة الجماعة العائلية واصولها . (٢٢)

التصنيف التوامى :

وارتكانا الى هذا الاساس — درس دوركيم وموس صور التصنيف ونماذجه، من خلال دراساتهما لمختلف النماذج أو الاشكال الاولية للشعوب البدائية الاسترالية، وبرهن دوركيم وموس — استنادا الى الكثير من الامثلة والمشاهدات ، على أن أنساق التصنيف المنطقى آتية من طبيعة الانساق الاجتماعية المتعددة الداخلة فى بنية القبائل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة بنائيا الى مجموعة من « الاتحادات والعشائر والعائلات والافراد » .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقى منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة « التنظيم الاجتماعى » للقبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم الى شقين كبيرين ، يسمى كل منها اتحادا أو بطنا Phratrie كما ينقسم كل اتحاد الى عدد من العشائر clans والعشيرة هى عدد من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد .(٢٣) .

هذا هو نسق التنظيم البنائى للاشكال المورفولوجية الداخلة فى البناء القبلى ويتعلق هذا « التنظيم المورفولوجى » فى رأى دور كيم — بنوع آخر من التنظيم يختص بالاشكال التوتمية لتلك الانساق البنائية القبلية .

فاذا كانت كل قبلية تنقسم مورفولوجيا الى « اتحادين متغايرين » فأن لكل اتحاد منها توتما خاصا به ، حيث يدخل تحت لوائه ، سائر العشائر التى تنتسب الى هذا الاتحاد ، والتى إليه تنتمى اجتماعيا وتوتميا . كما أن مايجمع لافراد داخل نطاق عشيرة واحدة هو انتسابهم الى توتم العشيرة .

ونستنتج من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التوتمى من جهة ، والتشكيل المورفولوجى القبائلى من جهة أخرى ، حيث أن تلك الاشكال التوتمية هى النماذج الاولية التى بفضلها يقوم التنظيم البشرى والتصنيف الانسانى ، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقى للاشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للاشخاص les hommes وهو ماقصده دوركيم وموس بقولهما :

« La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

« ان تصنيف الاشياء ينجم عن »

« تصنيف الاشخاص . (٢٤) »

ونستخلص من هذا القول ـ أن النظام التوتمى ، هو فى ذاته نظام تصنيفى ، يحمل فى طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحـــدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التى تندرج تحته بانتمائها وانتسابها إليه ، أى أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » .

وعلى هذا الأساس — يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستعرنا لغة أرسطو هو « سور توتمى » ، يتحدد وفقا لمختلف الأشكال والانساق البنائية

للقبائل البدائية . وإذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها .

فإن مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الإتحادات والعشائر » ، كما يصدق مفهوم الإتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالى تكون القبائل والاتحادات والعشائر هى حدود إجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر التسوير المنطقى .

وعلى هذا الأساس — يقول دور كيم وموس — أن الحدود والمراتب المنطقية La hiérarchie logique هى فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية La hiérarchie Sociale (٢٥) ، كما أن الروابط المنطقية التى تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لا تفهم إلا فى ضوء « الروابط الاجتماعية » التى تربط بين أفراد « الاتحاد والعشيرة » . ومن ثم كانت الاتحادات Phratries هى « أوائل الأجناس » وكانت العشائر clans هى « أوائل الأنواع » (٢٦) .

واستنادا إلى هذا الفهم ، فإن العلاقات المنطقية التى تربط سائر الأشياء التى تندرج تحت جنس معين بالذات ، يمكن النظر إليها على أنها علاقات قرابية أو عائلية domestique وفى هذا المعنى يقول دور كيم وموس :

« ان الأشياء التى من نفس النوع تعتبر (فى »
« الحقيقة) مثل الأقارب بين أفراد الجماعة »
« الواحدة ، ومن ثم فإن الأفراد والأشياء »
« أقارب ، (فهم من نفس اللحم) ، ومن نفس »
« العائلة ، فالعلاقات المنطقية هى اذن ، على »
« نحو ما علاقات عائلية » . (٢٧)

ويتضح لنا من سياق هذا القول — أن العلاقات المنطقية relations logique تستمد أصولها من العلاقات القرابية relations domestique التى تربط بين الجماعات القرابية التى هى من « نفس الدم واللحم » « La même chair » .

وإذا كان النظام القرابى التوتمى ، هو الذى يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية ، ويرسم لنا حدود التصنيف السوسيولوجى، فإن ذلك يعنى أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليست إلا طبـــاق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها فى الوجود .

فالتنظيم المنطقى كان فى بادىء الأمر غير منفصل عـن التنظيم الاجتماعى ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا للوحدة المنطقيـة ، وأن نظام الـكون le monde على العموم — هو فى رأى دوركيم — صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعى . (٢٨)

• • •

وخلاصة القول — فقـد ألقى علم الإجتماع الدوركيمى ضوءا جديدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته ، وأبرزت وجهة النظر الإجتماعية بعض الجوانب والأبعاد التى بفضلها تتحدد سوسيولوجية التصنيف المنطقى ، دون ردهـا إلى قواعد المنطق الكلاسيكى التى رفضها دوركيم وأتباعه ، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم فى هذا الميدان ، وأخلى لعلم الاجتماع السبيل كى يقدم حلولا سوسيولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية ، وفى هـذا المعنى — يقول دوركيم وموس — فى ختام مقالهما عن « الاشكال البدائية للتصنيف » :

« ان كل تلك المسائل التى طالمـا عالجهـا »
« الميتافيزيقيون وعلماء النفس منذ عهد بعيد ، »
« سوف تتحرر من الأقوال المرددة والأغلال »
« التى عوقتهـا ، يوم تطرح فى شـكل »

« سوسيولوجى . فهنا على الأقل سبيل جديدة »
« تستحق أن تسلك . (٢٩) »

وفى تلك الكلمات القليلة أعلن دوركايم وموس ، قيام وجهة النظر السوسيولوجية الجديدة لتحرير مشكلات المنطق من حبائل البحث السيكولوجى وأغلال الفكر الميتافيزيقى ، ولعلها وجهة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير .

وبعبارة أخرى ، أراد دوركيم أن يحل علم الإجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ، والدراسات السيكولوجية ، التى طالما حاولها المفكرون فى حل مشاكل المنطق. حين حاول دوركيم فى براعة فائقة ، أن يكتشف المنابع الاجتماعية للتصورات والأحكام ، والهوية والتناقض ، والتصنيف إلى أجناس وأنواع ، و « سور » موضوعات القضايا .

وكل هذه المسائل هى من أهم مسائل المنطق الصورى ، التى نرى دوركايم يرتد بها جميعا إلى منابع اجتماعية فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية الصرفة ، من وجهة نظر علم الاجتماع .

ملاحظات الفصل الخامس

1 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique*, Vol. VI. PP. 1-72. P. 2.

2 - Ibid P.1.

3 — Ibid : P. 70.

4 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse.* Félix Alcon, Paris. 1912. P. 617.

5 — Ibid : P. 209.

(ملحق النصوص ، النص السابع عشر)

6 — Ibid : P. 24.

7 — Ibid : P. 616.

(ملحق النصوص النص الثامن عشر)

8 — Ibid : 336.

9 — Ibid : PP. 13-14.

(ملحق النصوص النص التاسع عشر)

10 — Ibid : P. 619.

11 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Paris. 1928. PP, 151-159.

12 — Durkheim Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Felix Alcan, Paris 1912. P. 926.

(ملحق النصوص النص العشرون)

13 — Ibid : p. 339-340

14 — Blondel, ch., *Introduction à la psychologie collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin. P. 15.

51 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.

16 — Ibid : p. 207.

17 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*. L'Année Sociologique, Vol ; VI P. 4.

18 — Ibid : p. 4.

ملحق النصوص ... النص الحادى والعشرون

19 — Ibid ; p. 5.

20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaiers de la vie Religieuse*, Paris. 1912. *P.* 618.

21 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique. Vol : VI P. 5.

22 — Ibid : p. 6.

23 — Ibid : p. 7.

24 — Ibid : p. 8.

25 — Ibid : P. 63.

26 — Ibid : P. 67.

27 — Ibid : P. 68.

ملحق النصوص: النص الثانى والعشرون

28 — Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, collection Armaud Colin. Paris. 1952 P. 57.

29 — Durkheim et Mauss, *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol : VI P. 72.

ملحق النصوص: النص الثالث والعشرون

الفصل السادس

مناقشة وتقويم وجهة النظر الاجتماعية فى مسائل المنطق

- انتقاد الوضعية السوسيولوجية .
- قانون « أوجست كونت » فى ميزان النقد.
- فكرة القانون فى علم الاجتماع .
- تقييم نظرية « ليفى بريل » بصدد العقلية البدائية .
- مناقشة نظرية السحر عند « مارسيل موس ».
- موقف « روجيه باستيد » من قوانين السحر.
- مناقشة وتقييم موقف « اميل دوركيم »

جدير بنا فى نهاية المطاف ، أن نعقب على تلك المساهمات المتعددة التى أسهم بها علم الاجتماع فى ميدان المنطق ، وأن نشير إلى تلك الاعتراضات الكثيرة التى واجهت تلك النزعة الاجتماعية فى القاء ضوء سوسيولوجى على مسائل المنطق .

فى الحقيقة لقد حاول علم الاجتماع أن يقتحم ميدان المنطق ، بقصد انتزاعه من ميدان الفكر الميتافيزيقى ، كما حاول أن يغزو الفلسفة فى عقر دارها باستئصال المنطق ، وتحريره من إطار الفكر الفلسفى ، وذلك بقصد القضـــاء على الفلسفة وابتلاع المنطق (١) . حتى يحل علم الاجتماع أخيرا ، ويتخذ مكانه على أنقاض الفلسفة والمنطق ، عن طريق إضفاء مختلف التفاسير السوسيولوجيـة لمسائل الميتافيزيقا ومشكلات المنطق .

ولقد تعرضت تلك النزعة السوسيولوجية فى تفسير المنطق ، للكثير من أشكال النقد والتجريح ، من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين من الفلاسفة والمناطقة . إذ أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نقول أنه « هيكل » كل فلسفة إذا ما جردناها عن شحمها ولحمها ، إذ أن أية فلسفة من الفلسفات ليست فى ذاتها الا نسقا مرتبا من القضايا المنطقية ، فيمكننا أن نفسر فلسفات ارسطو وديكارت ، وكانط وهيجل ، فى ضوء المنطق الصورى والرياضى عند ارسطو وديكارت ، أو من خلال المنطق الترانسندنتالى والجدلى عند كانط وهيجل

وارتكانا إلى هذا الفهم — نستطيع أن نقول مع « برتراند رسل Russell » الفيلسوف الرياضى المنطقى المعاصر : إن صلة المنطق بالميتافيزيقا تشبه تماما صلة الرياضيات بالطبيعيات (٢) . فكما أن الرياضيات تستند إلى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية فى حل مسائل الطبيعيات ، فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة فى حل مشاكل الميتافيزيقا .

انتقاد الوضعية السوسيولوجية :

وسنحاول فى هذا التعقيب أن نشير إلى سائر تلك الاعتراضات التى واجهت علماء الاجتماع بصدد مواقفه من المنطق .

ونبدأ أول ما نبدأ فنبين كيف أراد الوضعيون كما رأينا أن يستقلوا بالمنطق الذى هو « علم التفكير » ، وأن يجعلوا منه « علما وضعيا » حين يتخلى نهائيا عن « معياريته » المعهودة منذ أرسطو ، بأن يأخذ صورة العلم الاستقرائى تارة وأن يتخذ شكل العلم الرياضى تارة أخرى ، ولكننا يجب أن نؤكد كما بينا منذ البدء ، تلك الصلة الوثيقة التى تربط المنطق بالميتافيزيقا ، إذ أن المنطق حتى فى آخر صوره وأشكاله الوضعية هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أى شكل من أشكال المنطق إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

وإن كان ذلك كذلك — فيمكننا أن نتساءل مع « وليم ألستون » William Alston (٣) الذى كتب مقالا فى صيغة سؤال ، ونشره فى مجلة « Philosophical Review » وكان سؤاله الذى هو عنوان مقاله « Are Positivists Metaphysicians » وأشار ألستون فى هذا المقال إلى إمكان أو ضرورة اعتبار الميتافيزيقا أساسا للفلسفة الامبيريقية Empirical philosophy بالرغم من تعارضها أصلا مع الموقف الميتافيزيقى . ولقد أشار وليم ألستون أيضا إلى أن النزعة الوضعية تحمل فى طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، إذ أنها نزعة « متعالمة » Scientism تتطلع إلى تكوين فلسفة للعلم استنادا إلى منطق التجربة .

ولقد انتقد اميل دوركيم نفسه ، أستاذه كونت ، حيث أنكر قانون الحالات

الثلاث ، ورفض بشدة نظرة كونت إلى علم الاجتماع ، وانتقد بقسوة أستاذه كونت ، حين يقنن قانونا واحدا ، يتم بفضله تطور المجتمع الإنسانى بوجه عام ، أى المجتمع البشرى المطلق .

وتلك نظرة خاطئة ، حيث أننا لا يمكن أن نطلق قانونا مطلقا ، ينظر إلى العالم الاجتماعى نظرة مطلقة ، ولا يمكن أن نتصور المجتمع البشرى ، على أنه مجتمع وحيد ، وانما يوجد فى الواقع « مجتمعات انسانية » ، أما « المجتمع الانسانى » المطلق، فهو مجرد تجريد ، لا يتحقق بصفة كلية أو يدرس على نحو موضوعى .

فلقد كان كونت يفكر ، تفكيرا فلسفيا مطلقا ، كما لو كانت المجتمعات تؤلف كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الانسانى ، يتحرك فى مسار محدد بالذات ، ويسير فى خط واحد وفقا لخط مستقيم .

ولكن الواقع الموضوعى ، يؤكد أن الإنسانية ، هى فكرة عقلية مجردة ، وأن المجتمعات والقبائل والقرى والمدن هى الوقائع التاريخية الحقيقية التى ينبغى أن يدرسها علم الاجتماع .

وهذه نقطة ضعف شديدة يعانى منها علم الاجتماع الكونتى ، وإذا كان الوضعيون وعلى رأسهم « كونت » قد نظروا إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعى .. فاننا نسأل كونت : ما هى تلك الميتافيزيقا التى يعترض عليها ؟؟ وهل كانت الميتافيزيقا كما تصورها كونت مجرد تفكير فى الصور الجوهرية والقوى أو « الفروض الغيبية » التى حدثنا عنها المدرسيون والكلاسيكيون فحسب ؟؟

إن أوجست كونت قد أخفق بالتأكيد فى فهم « الميتافيزيقا » فلم يفهم منها إلا ذلك الفهم الضيق القاصر ، ومن الغريب أن كونت كان فيلسوفا على الرغم من اعتراضه وانتقاده للفلسفة ، وفى هذا المعنى يقول — موريس جنزبرج :

« إن كونت — كما قيل عنه فى أغلب »
« الأحيان — كان ميتافيزيقيا بالرغم منه »
« « Malgré lui » كما كان فهمه لطبيعة »
« المنهج الوضعى يرتكز أيضا على »
« تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار »
« دقيق . (٤) »

وبتلك الكلمات التى ساقها جنزبرج ، تنهدم وجهة النظر الوضعية ، حيث اعترض جنزبرج على وضعية كونت التى تدعى فى العلم فلسفة . والتى تصطنع لنفسها منهج العلم ، وهى ميتافيزيقية الأصل والمضمون . ولقد أكد « جنزبرج » أيضا على قيمة الميتافيزيقا ووظيفة الفلسفة ، وأنكر تلك « الروح الوضعية » التى اقتصرت فى ميدان المنطق على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذى يتمثل فى التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic . (٥)
وينبغى أن تؤكد أن وضعية كونت إنما تشتمل على نوع من « الميتافيزيقا المستترة » ، لأنه يقول بقانون الحالات الثلاث ، وهو قانون ميتافيزيقى مطلق . على الرغم من أنه يقول فى موضوع آخر مؤكدا على النسبية : « ليس ثمة غير مبدأ واحد مطلق ، هو أنه ليس هناك ثمة أى مطلق » . وتلك هى نسبية كونت ووضعيته التى لا تتفق إطلاقا مع شعاره « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

وإذا كانت السلبية الاجتماعية انما تعبر عن حركه « تمرد » أو « ثورة » أو « عصيان » فان لفظ « ايجابى » أو وضعى Positive ، فانه يعبر عن معنى مضاد للثورة . فالوضعى عند كونت هو الواقعى والنافع والنسبي والمعطى فى التجربة .

وبذلك قصد كونت بالفلسفة الوضعية بأنها الفلسفة الايجابية ، التى تتعارض مع كل فلسفة سلبية أو ثورية . ومن هنا يقترب كونت إلى حد كبير من تلك الاتجاهات التى تؤيد المصالح البورجوازية .

قانون أوجست كونت فى ميزان النقد :

واذا حاولنا أن نضع « قانون أوجست كونت » فى ميزان النقد ، لوجدناه هدفا للكثير من الهجمات والانتقادات ، اذ أن المرحلة الأولى « اللاهوتية » يصعب تفسيرها كلها عن طريق القول « بالقوى الحيوية » أو ردها الى ذلك « الميل العام الذى يتجه إلى تشخيص الموضوعات الطبيعية Tendency to personify natural objects (٦) — فليس من الثابت — فى رأى « جنزبرج » — أن كل الآلهة قد استحدثت من « أرواح بشرية » Human spirits كما لاتختفى تلك النزعة الحيوية — فى رأى جنزبرج أيضا — بظهور العلم وتطور النظريات العامية ، فهى توجد بصورة من الصور لدى العلماء والفلاسفة على السواء . وتاريخ الفكر يشهد بذلك ، حيث يعطى الكثير من الأمثلة على امتزاج الفكر الميتافيزيقى بالفكر العلمى الخالص .

فقد أسس كل من « كبلر Kepler » و « ديكارت » رأيهما فى انتظام قوانين الطبيعة على القول بكمال الله . وفى رأى « نيوتن Newton » أن نظام المجموعة الشمسية راجع الى القدرة الالهية ، وأن المكان اللانهائى infinite space هو الحس الالهى ، والدالة على وجوده فى كل مكان . (٧) فلا معنى اذن أن نقول بفكرة

المراحل أو الفواصل التى تفصل بين جوانب الفكر الانسانى برمته ، رغم اتصالها الأكيد .

وأكبر الظن ان « فكرة المراحل » فى قانون كونت ، قد هبطت اليه من وحى قراءاته المبكرة لكتابات « تورجو Turgot وكوندورسيه Condorcet » ، حيث عرض الأول لفكرة التقدم فى كتابه الرئيسى وهو الكتاب الذى نشره بعنوان : « منهج لمقالتين عن التاريخ الانسانى العالمى » .

Plan de deux discours sur l'histoire universelle »

بينما عرض الثانى وأعنى به كوندورسيه ، فهو الذى عرض لفكرة المراحل فى كتابه « نبذة تاريخية عامة عن تقدم العقل البشرى »

Esquisse d'une tableau historique des progrés de l'esprit humain

وأكبر الظن أيضا ، أن بذور الوضعية قد نبتت وصدرت فى عقل كونت نظرا لقراءته المبكرة لكتابات « كانط Kant » ولقد ذكر كونت نفسه فى رسالة كتبها إلى صديقه Eichthal فى ١٠ من ديسمبر سنة ١٨٢٤ ، كتب اليه يقول :

« كثيرا مالاحظت « كانط » ، على »
« أنه ليس عقلا شامخا قويا فحسب ، بل »
« وعلى أنه أيضا أكثر الميتافيزيقيين »
« قربا واتصالا بالفلسفة الوضعية .(٩)»

ومن تلك الكلمات القليلة التى كتبها كونت ، يتبين لنا كيف أن الميتافيزيقا الكانطية ، قد صارت مهبطا للفلسفة الوضعية عند « كونت » ، فليست تلك الهجمات التى شنها « كونت » ، وسائر السوسيولوجيين من اتباعه على الفكر الميتافيزيقى ، الا تكرارا لصدى نقد كانط للميتافزيقا التقليدية ، فكلهم يشتركون فى نقد

الميتافيزيقا ، ولكن هذا لا يمنع أنهم بعملهم هذا كانوا ميتافيزيقيين أيضا .

واذا كانت النزعة الكانطية فى المعرفة والمنطق ، قد مهدت لصدور الوضعية السوسيولوجية ، الا أن هناك اعتراضات منهجية نستطيع أن نوجهها الى علم الاجتماع الوضعى ، حين يعالج الظاهرات الاجتماعية على نفس النحو الذى تعالج به العلوم الفيزيقية سائر الظاهرات الطبيعية .

حيث أن « كونت » وسائر الوضعيين قد غاب عنهم أن هناك الكثير من العقبات والصعوبات التى تعترض منهج علم الاجتماع لتحقيق تلك الموضوعية التامة ، التى أراد أوجيست كونت أن يضفيها على علم الاجتماع ، وعلى منهجه الوضعى فى دراسة الظاهرات الاجتماعية ، حيث أن الظواهر الاجتماعية انما هى فى ذاتها ظواهر انسانية ، وتتمايز تماما عن تلك الظاهرات الطبيعية .

فان الظاهرة الاجتماعية كما يعلن كونت نفسه تتسم بالتعقيد الذى لايتوفر فى الظاهرة الطبيعية التى تتميز ببساطتها وخضوعها « للقياس » و « الكم » و « التجربة » و « التنبؤ » (١٠) . وهذه أمور وخواص لاتتوافر اطلاقا فى طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تصبح وضعية علم الاجتماع أقل درجة من وضعية العلم الطبيعى .

ومن الغريب أن ينادى كونت بالوضعية السوسيولوجية ، ثم يضع لنا ويشرع للمنطق والفكر الانسانى قانونا ميتافيزيقيا خالصا لايستند إلى الوضعية فى شىء ، وانما هو « فرض فلسفى » يراد به تدعيم العلم والفكر الوضعى حين يتوج المراحل الثلاث للفكر الانسانى ، بعد اللاهوت والميتافيزيقا . ومن الغريب أيضا أن يصطنع كونت تلك الوضعية السوسيولوجية ، ثم يرتدى فى أواخر

أيامه مسوح الرهبان لينادى بدين جديد هو دين الانسانية .

وفيما يتعلق بانصاف « كونت » . ينبغى أن نؤكد على أنه لم يكن ماديا أو تجريبيا مطلقا ، بل أنه هاجم المادية حين تصور الماديين ، على أنهم « عقول لاعلمية فهم يتصورون المادة على أنها حامل للظواهر ، وأنها أيضا حامل غير محدد . ولذلك هاجم كونت التجريبية المطلقة ، واعتبرها نزعة تتصف بالعقم ، بل وباستحالة الوجود ، فلا يمكن أن توجد تجربة دون « موجه ذاتى دراك » ذلك هو العقل كما أن الملاحظة لاتصبح علمية دون فروض نظرية مسبقة . فنحن فى مسيس الحاجة الى الفرض النظرى ، وهو الفرض الموجه الذى يرشدنا خلال خليط الوقائع .

فليس قانون كونت ، سوى وصف تاريخى لتطور العقل الانسانى ، أو فرض نظرى بحت وليس بالفرض الامبيريقى لامكان وجود قانون للتقدم يحدد مسار العقل وحركة الفكر . ومن هنا يذكرنا كونت بالموقف الهيجلى ، حيث يحمل قانون كونت طابعا هيجليا ثلاثيا . كما ويذهب كونت مثل أساتذه « هيجل » الى أن ظهور الفلسفات ، ماهى الا « لحظات » تحتمها فلسفة التطور التاريخى ، التى تنحو فى النهاية نحو الغاية الوضعية .

ويعترض ولهلم دلثى Wilhelm Dilthey على وضعية علم الاجتماع ونزعاته الموضوعية عند « كونت » وسائر الوضعيين و « المتغالين » حيث يذهب « دلثى » إلى أن علم الاجتماع وفلسفة التاريخ قد وقعا فى نفس الخطأ . فكلاهما يحاول التوصل إلى « مبدأ » أو « قانون » يفسر الظواهر ويحدد مسارها ، وتلك نزعة ميتافيزيقية ، وقع فيها كونت ، حين حاول أن يصطنع قانون الحالات الثلاث .

ولا ينبغى أن نأخذ بمبدأ واحد يفسر الظواهر ، وليس من الوضعية فى شىء أن نبحث عن هدف مسيطر فوق البشر ، فمن الخطأ أن يتطلع علم الاجتماع

الوضعى الى قوة دافعة تفسر حركة المجتمع . ومن هنا ذهب دلثى الى عدم امكان قيام علم الاجتماع الوضعى .

ولذلك يأخذ « دلثى » بفكرة رفض قيام علم احادى النظرة ، مطلق الهدف ، كعلم الاجتماع الوضعى . فليست هناك أية أهداف مطلقة ، ولا يوجد أى هدف سوى الهدف البشرى ، الذى هو الواقع التاريخى .

فالتاريخ هو الهدف المسيطر عند « دلثى » ، ويواجة علم الاجتماع الكثير من الحقائق المعقدة والظواهر المركبة والمتشابكة ، وكلها ليست من اختصاص علم الاجتماع الوضعى وحده ، وانما تدخل هذه الظواهر فى اختصاص علوم متعددة كالاقتصاد والاحصاء والسياسة وعلم النفس ومن هنا ينبغى أن تدخل هذه العلوم المتخصصة الى جانب علم الاجتماع الوضعى ، لمعرفة أو للتوصل إلى تلك القوانين السوسيولوجية العامة ، فيما يزعم أصحاب النزعة الوضعية .

وأكبر الظن أن تلك الوضعية التى يقول بها كونت ، والتى تعتبر فى رأيه أعلى مراحل الفكر البشرى ، والتى انتصرت للمنطق الامبيريقى وقوانينه وتعميماته الامبريقية ، وخذلت المنطق الصورى بقوانينة القبلية priori فى الفكر ، انما كانت اتجاها مقصودا لتبرير قيام « القوانين السوسيولوجية العامة » وتحقيقها فى علم الاجتماع ، على اعتبار ان الانساق الاجتماعية هى « أنساق طبيعية natural systems » .

فكرة القانون فى علم الاجتماع :

ولعل فكرة قيام وامكان التوصل الى « القوانين الاجتماعية » أثارت الكثير

من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم ، وأنقسم علماء الاجتماع فيما بينهم بين مؤيدين ومعترضين ، فمنهم من يؤكد أمكان التوصل الى « القوانين » فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، كما هو الحال عند « راد كليف براون Radcliffe-Brown » . ومنهم من اعترض على قيامها ، وعلى رأسهم أنثروبولوجى اجتماعى معاصر وأعنى به « ايفانز بريتشارد » . فلقد نظر ايفانز بريتشارد الى الانساق الاجتماعية على أنها أنساق خلقية أو معنوية ، وليست أنساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالانساق الفلكية أو الفسيولوجية .

وبذلك لا يمكن للانثروبولوجيا أن تتوصل الا الى مجرد التعميمات الفضفاضة ، لا الى القوانين المضبوطة ، التى يصوغها علماء الطبيعة والفلك فى صيغ رياضية كمية . وعلى هذا الاساس يرى « ايفانز بريتشارد » أن أية محاولة للقول بامكان قيام القوانين السوسيولوجية ، انما يؤدى الى الوضعية النظرية فى أسوأ صورها (١١) ولعل « ايفانز بريتشارد » يقصد بذلك تلك النهاية السيئة التى انتهت اليها الوضعية فى صورة « الوضعية المنطقية » (١٢) *

وخلاصة القول أن الوضعيه السوسيولوجية عند أوجيست كونت هى محاولة نظرية فضفاضة ، قصد بها كونت رفع علم الاجتماع الى مرتبة علم وضعى

---

* الوضعية المنطقية هى الطفل المزعج لفلسفة القرن العشرين ، وهى حركة ظهرت فى النمسا سنة ١٩٢٢ . حين التقى جماعة من النمسويين أطلقوا على أنفسهم أسم « جماعة فينا Vienna circle » ثم غادرت هذه الحركة دوائر فينا العلمية ، لتبدأ فى الظهور فى عالم الفلسفة منذ سنة ١٩٣٦ ، حيث ظهرت على مسرح الفكر الفلسفى . ومن ممثليها الحاليين « روداف كارناب Rudolf Carnap وهو فيلسوف معاصر ومن كبار ممثليها السابقين موريتز شليك Moritz Schlick ، وهانزهان Hanz Han .

كالطبيعيات ولاحلال الفكر السوسيولوجى الوضعى محل الفكر الميتافيزيقى حتى يقوم علم الاجتماع مقام الفلسفة .

هذا عن موقف أوجست كونت ، واستعراضه لمشكلة مناهج الفكر ، فإذا ما انتقلنا إلى موقف « لوسيان ليفى بريل » وتفسيره لمشكلة قوانين الفكر فى المنطق البدائى فى ضوء قانون المشاركة ، فلم يسلم ذلك الموقف هو الآخر من الكثير من الاعتراضات والانتقادات ، التى أكدت تداعيه ، وأثبتت تهافته ، حيث اعترض الكثيرون على قانون ليفى بريل فى المشاركة ، ومنهم روبرت لوى Robert Lowie وجولدن فيرز ، وبول رادين paul Radin :

الاعتراض على نظرية ليفى بريل بصدد العقلية البدائية :

لقد ذكر « لوى Lowie » أن ليفى بريل قد تجاهل ذكاء الفرد البدائى وعقله(١٤) ومنطقه ، حين طلع علينا بقانون المشاركة ، إذ أن قول ليفى بريل — بأن العقلية البدائية سابقة على التفكير المنطقى ، وأنها لا تعرف القواعد المنطقية — قول لا يطابق الحقيقة ، فلا مشاحة فى أن البدائى يفكر ، وأنه حين يفكر إنما يفكر داخل نطاق منطق ، وحسب أقيسة منطقية أيضا ، فلا يصح إطلاقا أن ننفى قدرة البدائى على التفكير المنطق ، أو أن ننكر قواه الذكائية والفكرية ، فمن الثابت أن البدائى « انسان منطقى » ، بل أنه « فيلسوف Philosopher » له موقفه وفلسفته فى الحياة ، ونظراته فى الله وفى نفسه وفى العالم ، كما يؤكد « بول رادين » فى كتابه :

« Primitive man as philosopher » (١٥)

إذ يرى « بول رادين Radin » فى الرد على موقف ليفى بريل من المنطق البدائى واعتباره « منطقا سابقا على المنطق prélogique » ، أن البدائى يستطيع

أن يميز بين الصواب والخطأ (١٦) ، فهو إنسان مفكر ، وأن لفكره هذا أشكاله العديدة التى تتمثل فى أخلاقه ومثله ، كما وقد أطلعنا « رادين » على الكثير من أقوال البدائيين وكلماتهم المأثورة التى تؤكد فهما منطقيا واضحا لا ينبغى انكاره . (١٧)

ولعل مصدر الخطأ الذى وقع فيه « ليفى بريل » أنه أصدر « فرضا ميتافيزيقيا » وحاول أن يدعمه بشتى الظاهرات السوسيولوجية المؤيدة ، وهذه محاولة فاشلة من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة ، إذ أننا ينبغى أن « نضع فروضا » تحت محك التجارب والوقائع ، حتى تؤيدها أو ترفضها . لا أن نفترض الفروض ثم نحاول البحث عما يؤيدها ويدعمها باكتشاف « الشواهد » المؤيدة للفروض . على ما فعل « ليفى بريل » حين جمع الكثير من الوقائع والظاهرات التى استقاها من رواد الشعوب البدائية — من أمثال « Elsdon Best » و « Cushing » و « Kingsley » — ويقول « كارل بوبر Popper » فى هذا المعنى :

« إننا إذا لم نتخذ إزاء النظريات موقفا »
« نقديا ، فسوف نعثر دائما على ما نريد ، »
« أى أننا سنبحث عما يؤيدها وسنجده ، »
« وسنصرف النظر عن كل ما يهدد »
« النظريات التى نفضلها فلا تقع عليه »
« أبصارنا . (١٨) »

هذا قول صادق — نفند به زعم ليفى بريل ، إذ أن المنهج العلمى فى الحقيقة لا يقوم على إثبات أو تأييد الفروض ، وإنما يقوم أصلا على منهج انتخاب الحقائق

عن طريق حذف الفروض الباطلة . كما يذهب « كارل بوبر » .

ولقد أخطأ ليفى بريل أيضا ، فيما يتعلق بمسألة « قوانين الفكر » فى العقلية البدائية . حيث زعم أنها تكون مختلطة ويشوبها الاضطراب فى منطق البدائى . حيث يغفل « مبدأ عدم التناقض » ويعطل « مبدأ الهوية » — ولكن من الواضح على ما يقول « موريس جنزبرج Cinsberg » إن البدائيين فى تعاملهم مع سائر الأشياء والموجودات الطبيعية فى حياتهم اليومية ، لا يقعون فى هذا « الخلط المنطقى » ، وإلا فانهم ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا على الإطلاق . (١٩)

فلقد تبين أنه لدى « أقزام بنجالا Bangala » عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب وصناعتها ، وأسماء لأجزائها ، وطرقهم المختلفة للرسوم والاقلاع ، وأساليبهم فى الملاحة والدوران بزوايا حادة ، وكل هذه أمور منطقية بحتة تتعلق بالفن البدائى ، وتمس الصناعات ومظاهر التكنيك البدائى . وهى من المسائل الهامة التى لا يستغنى عنها فى دراسة العقلية البدائية ، الأمر الذى جعل دوركيم نفسه ، يعيب على ليفى بريل اغفاله هذه الجوانب الضرورية فى دراسة المنطق البدائى (٢٠) .

فبالرغم من أن البدائى فى حياته « التكنولوجية » البسيطة لا يعرف حقيقة مبدأ العلية فى ذاته ، إلا أن خصائص هذا المبدأ الأساسية ، متضمنة بل وظاهرة فى سلوكه ، إذ أن هناك مقدمات ونتائج منطقية لأفعاله ، ثم أن البدائى لا يلجأ إلى القوى الغيبية فى تفسيره للظاهرات ، إلا إذا أخفقت لديه تلك الارتباطات والسببيات التى اعتاد عليها ، ومن هنا كان الفارق الحقيقى ، بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة ، الذى كشف عنه « موريس جنزبرج » فى قوله :

« إن الاختلاف الرئيسي بين العقلية »
« البدائية والعقلية المتحضرة ، هو في »
« نسبة مجال ماهو طبيعي إلى ماهو فوق »
« الطبيعي عند كل منهما . فكلما اتسع »
« مجال الأول ، ضاق مجال الثاني (٢١) » .

يتضح لنا إذاً — أن السببيات الغيبية التي يلجأ إليها البدائي ، مردها إلى ذلك الفارق الواضح في نسبة مجسال « ماهو طبيعي » إلى « ماهو فوق الطبيعي Supernatural .

واعترض برجسون على ليفي بريل وسخر منه ، رغم أنه الصديق الحميم ، وأنكر قيمة كتب ليفي بريل الجليلة (٢٢) ، تلك التي تؤكد نمطا « بدائيا » للتفكير ، ينسب إليـه ليفي بريل كل ماهو « لامعقول » وكل ماهو « وهمي أو غيبي » ، وارتكزت خلاصة نظرية ليفي بريل على أن العقل الانســاني قد تطور ، وأن المنطق الطبيعي لم يكن كما هو الآن ، وأن للعقلية البدائية بنيانا أساسيا يتمايز كلية عن بنيان العقل الحديث .

والحقيقة عند برجسون ـ أن « بنية الفكر » لا تتغير وتبقى هي هي ، ولـكن التجربة التي اكتسبتها الأجيال المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعي ، ثم عاد المجتمع فردها إلى كل منا ، هذه التجربة هي السبب في رأي برجسون ، في اختلاف تفكير البدائي عن تفكير المتحضر ، إذ أن التفـكير يعمل اليوم كما كان يعمل بالأمس ، ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهذا ناتج في رأيه إلى تبدل حاجات المجتمع بالأمس ، واختلافها عن حاجته في هذه الأيام (٢٣) .

ومعنى ذلك أن « مادة الفكر » قد تغيرت بفضل تغيير الحاجات الاجتماعية ،

وأن ظاهر الفكر قد تغير أيضا بما اكتسبه من تجارب اجتماعية ؛ إلا أن « بنية الفكر الصورية » ظلت كما هى دون تغير ، رغم فوات الأزمان وتعاقب القرون ، وفى إيضاح هذا الرأى يقول « برجسون » :

« إن بنية الفكر هى نفسها ولكن »
« التجارب التى اكتسبتها الأجيال »
« المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعى »
« ثم عاد المجتمع وردها إلى كل منا ، »
« هذه التجربة هى السبب فى اختلاف »
« تفكيرنا عن تفكير البدائيين ، وفى »
« اختلاف إنسان الأمس عن إنسان »
« اليوم »(٢٣).

فى ضوء تلك الكلمات الصادقة التى ساقها « برجسون » نجد أن الحضارة الاجتماعية قد بدلت الإنسان تبديلا عميقا ، إذ أنها ركت فى المحيط الاجتماعى ، حيث زحفت على الإنسان طبقات كثيفة من العادات وركمت عليه الكثير من الركامات والمعارف التى سكبها المجتمع فى الفرد ، وإذا نحن انتزعنا تلك القشرة السطحيه ومحوناها ، لوجدنا فى أعماق الفرد تلك الإنسانية البدائية بصفائها ونقائها .

واستناداً الى هذا الفهم ـ يقول برجسون ـ أن البدائيين الحاليين الذين نلاحظهم اليوم ونقيم عليهم دراساتنا الانثروبولوجية الاجتماعية ، ليسوا اطلاقا صورة صادقة لتلك الانسانية البدائية البسيطة النقية ، إذ أن العقلية البدائية الحالية

معشاة أيضا بطبقة من النظم والرموز البدائية ، اختزنها المجتمع البدائى ، وسكبها فى كل فرد منهم .

إلا أننا لانغالى مع « برجسون » إذا ذهبنا إلى القول ـ بأن هذه الطبقات الكثيفة التى غشت على عقل الإنسان البدائى ، لهى أقل كثافة بلا شك مما هى لدى المتحضر (٢٥) .

وهذا الفهم البرجسونى الدقيق لطبيعة الفكر البدائى ، هو ماتؤكده كلمات Elsdon Best ، فى حقيقة الفكر الماؤرى حيث يقول :

« نحن لانعرف شيئا مطلقا عن »
« باطن الفكر الماؤرى . إذ ينبغى »
« لأجل ذلك أن نصعد عبر القرون »
« الكثيرة إلى تلك الحقبة الغابرة حيث »
« كنا نعيش فى الحال البدائى ، وقد »
« مضى وقت طويل منذ أن أغلقت »
« أمامنا أبواب هـــذا الطريق »
« الغامض (٢٦) .

يتضح من كلمات Elsdon Bdst وهو نفس المصدر الذى استقى منه ليفى بريل ، واستند إليه فى دراساته عن منطق العقل البدائى وبالرغم من أنه فى كذلك ـ إلا أنه يقول : إننا لانعرف شيئا ولسوف لانعرف شيئا عن عقلية الماؤرى ومعتقداتهم .. كما وأننا نجهل أيضا ماينطوى عليه باطن الفكر الماؤورى ومحتوياته من تصورات غيبية ـ إذ أن العقلية المتحضرة فى رأيه ، لاتستطيع اطلاقا أن تهضم

محتويات تلك العقلية التى مرت عليه القرون وهى مغلقة عليها ذاتها فى عالمها الغيبى.

ومعنى ذلك أن Elsdon Best نفسه ، قد تردد الى حد بعيد فى تفسيره لتلك العقلية الغيبية البدائية ، نظرا لشدة جهلنا بطبيعة الفكر الماورى وسبر أغواره التى تمتد بعيدا عبر القرون وهى تنغلق على ذاتها ... ونحن نتساءل — بدورنا اذن ؟

ولماذا يعتمد ليفى بريل على أصول لاتستند الى تجربة عقلية ولاتقوم على يقين ثابت ؟ .

هذه بعض الاعتراضات التى قال بها الفلاسفة وعلماء الاجتماع أنفسهم فى دحض نظرية « ليفى بريل » فى المنطق البدائى ، ولقد أشار الأب شميت Schmidt فى كتابه : « أصل ونشأة الدين The Origin and growth of Religion الى اعتراض آخر استند اليه من وجهة النظر التاريخية البحتة التى يمثلها « شميت » خير تمثيل .

فذكر أن « ليفى بريل » قد أخفق فى دعواه التى تتعلق بمسألة التفكير البدائى السابق على المنطق prélogique إذ أن « ليفى بريل » لم يحاول أن يحدد نسقا تاريخيا ، بفضله تترتب المجتمعات وفق ترتيب أو فى تتابع زمنى حيث تتضح لنا من خلاله ملامح المراحل المختلفة لمظاهر « التفكير اللامنطقى » أو « السابق على المنطق » .

وبالتالى يستحيل علينا — فى رأى « شميت » — القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية دون أى تحديد سابق لها ، من حيث نشأة هذا التفكير المنطقى وتطوره خلال التاريخ . وهنا يكمن المصدر الأساسى فى اضطراب دراسات « ليفى بريل » الأنثروبولوجية . (٢٧)

ويتمثل النقد الهادم لنظرية « ليفى بريل » فى تلك الكلمات التى ساقها « شميت » :

« لقد أخفق ليفى بريل فى أن يقوم »
« بأدنى محاولة فى ترتيب مراحل الفكر »
« السابق على المنطق فى نسق تاريخى، كما »
« لم يبحث أيضا عما إذا كانت هناك مرحلة »
« اكثر سبقا للمنطق فى مراحل متأخرة »
« أو مبكرة ، أو أن يحدد لنا مرحلة »
« أكثر ثباتا عن غيرها . ومن ثم يستحيل »
« علينا أن نعرف كيف ظهرت »
واستقامت . (٢٨) »

هذا اعتراض تاريخى خالص ، التفت اليه «شمت» الا أن هناك اعتراضات منطقية أخرى قد نبهنا اليها « الأب شميت » فاذا كان «ليفى بريل» قد حاول أن يثبت أن العقلية البدائية بعيدة عن فهم الفكر العلى ، فهى بالضرورة — فى رأيه لاتستطيع اطلاقا أن تستخلص النتائج المنطقية من مقدماتها ، نظرا لانعدام مبادىء « العلية » « والتناقض » « والهوية » فى العقل البدائى .

وهناك يقدم شميت اعتراضاته ، حيث أن « ليفى بريل » لم يحدد لنا تعريفا علميا دقيقا لما يقصده « بالبدائى Primitive » وهى كلمة عسيرة الفهم ، جعلها ليفى بريل قاصره على « غير الأوربيين » .

وقد غاب عن « ليفى بريل » أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على

المنطق تتجلى بوضوح فى مجتمعات متقدمة فى أوربا وأمريكا ، حيث نشاهد أحيانا شدة الايمان بمسائل غيبية أو خرافية . اذ أن هناك آثارا للسحر مازالت عالقة فى جوانب الحضارة الحديثة .

كما أن للخرافة la superstition فيما يقول « برجسون » ، وظيفتها فى العقل الانسانى ، اذ أن « الكائن العاقل هو بطبيعة كائن متوهم » — لأن هناك جوانب « لا معقولة » فى العقل ، تميل الى الأخذ بالغريب و « اللامعقول » . [٢٩] فالخرافة — اذا فيما يقول « برجسون » — موجودة فى كل المجتمعات [٣٠] لأن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يرتبط عقله بأشياء وغير معقولة déraisonnable وفى هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان الإنسان العارف هو الكائن »
« الوحيد الذى بعقله يستطيع أن يربط »
« وجوده بأشياء غير معقولة . [٣١] »

وأخيرا نستطيع أن نختتم تعقيبنا على وجهة النظر الاجتماعية عند ليفى بريل ومساهمته فى ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، فنقول انه قد أخفق بلا شك بمساهمته تلك ، لأنه فيما يرى « روجية باستيد Bastide [٣٢] » ، قد اقتصر فى دراسته للعقلية البدائية على المرحلة اللاهوتية فى قانون أوجست كونت .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات ليفى بريل عن عدم التناقض والذاتيه عند البدائيين ، لايمكن الا أن يكون نقدا فى مستوى فلسفى بحت . وفى ضوء هذا المستوى ، وفى ضوء برجسون نفسه ، الانسان واحد بعينه ، لايختلف منطقه قديما وحديثا ، وأن الفكر الانسانى أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانونى « الذاتية وعدم التناقض » . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك ، واحد

فى كل الأجيال ، ولذلك فان افتراضا كافتراض قانون المشاركة ، ان هو الاخيال خصب عند ليفى بريل فلا يختلف البدائى عن المتحضر الا فى الماده أو التطبيقات المختلفة لقانونى الفكر الاساسيين أعنى « الذاتية والتناقض » .

وفى محاضرة مشهورة القاها « ليفى بريل » فى اكسفورد ، تنازل فيها عن كل ما يشوب نظريته فى العقلية البدائية من لبس وغموض . فاعترف بانه لم يحسن اختيار لفظ « بدائى Primitif » . ثم اعترف أيضا بان الطبيعه الانسانيةواحدة فى كل زمان ومكان ، كما اكد ليفى بريل على وجود آثار للسحر وللعقلية البدائية مازالت قائمة فى مجتمعاتنا المتحضرة . وبذلك خفف ليفى بريل من حدة الغموض الذى كان واضحا فى نظريته من العقلية السابقة على التفكير المنطقى .

* * *

مناقشة نظرية السحر عند مارسيل موس :

واذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقويم موقف « هوبيروموس » بصددالتصورات والقضايا والاحكام « وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينة ، وبالاستناد الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية فى الكشف عن مصادر اجتماعيه للتصورات والاحكام .

نقول لقد جعل « هوبيروموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين أنه فى الواقع أمر غيبى بحت ، ولا علاقة له بعالم « الظواهر » التى هى موضوع العلم الوضعى ، اذ أن فكرة « المانا Mana » باعتراف مارسيل موس نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست « عقليه أو منطقية » .

فكيف تكون تلك المانا — هذه الفكرة اللامنطقية « رابطة Copula » فى بنية

القضية المنطقية — على مايدعى هوبير وموس ؟ وفى أى صورة يشاء هوبير وموس أن يؤلفا شكلا من القضايا المنطقية تلعب فيه « المانا » دور « الرابطة » ؟

فى الواقع — إن علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم فى آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبى الخالص ويربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق .

ولقد اعترض الكثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع انفسهم على هذا المسلك الغريب الذى سلكه هوبير وموس وسلفهما جيمس فريزر .

فلقد رفض « جيرفتش Gurvitch » وجهات النظر المختلفة التى قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون Codrington » و « هوبيروموس » بصدد نظرية السحر ، كما أنكر جيرفتش فكرة « المانا » بقوله :

« ان المانا قوة فوق طبيعية لاتتضمن
« قداسة أو خضوعا أو قهرا ، كما أنها »
« لاتجلب النجاة والخلاص ، وهى دون »
« أن تكون سامية هى كامنة فى »
« الموجودات (٣٢) . »

ومعنى ذلك — أن « فكرة المانا » تلك التى أضفى عليها هوبير وموس طابع القداسة والقهر ، نجدها عند جيرفتش مجردة عن تلك المعانى ، اذ أنها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات ، واذا كان هوبير وموس قد نسبا الى فكرة المانا تفسيرا لمبدأ العلية ، فلقد اعترض « الأب شميت

Schmidt » على هذا الفهم ، ورفض كتابات هوبير وموس بصدد نظريتهما عن مبدأ العلية والسحر ، وعلق عليها بقوله :

« لقد اتخذ هذان العالمان موقفا محيرا ، »
« وترسما سبيلا لا معقولا بصدد تفسيرهما »
« لقوانين العلية كما يتفهمها السحر . (٣٤) »

ومعنى ذلك أن « الأب شميت » قد أنكر صلة السحر بالعلية ، وعاب على هوبير وموس تلك المواقف المحيرة labyrinthine واللامعقولة ، لتفسير مبدأ العلية فى ضوء منطق المانا .

ولقد رفض « هنرى برجسون Bergson » أيضا فكرة المانا واعترض عليها كما رد على كل من هوبير وموس بصدد مسألة قوانين السحر ، وزعمهما أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد « بالمانا » ، بمعنى أن تصور « المانا » هو المقدمة المنطقية والقضية الأولية التى تكونت فى بنية الفكر البدائى ، ومن ثم صدرت « التصورات السحرية » كنتيجة حتمية لهذا التصور الأولى السابق .

وارتكانا إلى هذا الأساس توهم هوبير وموس أن أساليب السحر وتجاريبه ، إنما هى تطبيقات عملية لمبادىء منطقية ، مثل « الشبيه يؤثر » و « الجزء يقوم مقام الكل » — ولقد اعترض برجسون على تلك المبادىء الوهمية التى صاغها علماء السحر بقوله :

« لا شك فى أن تلك المبادىء قد تصلح »
« فى تصنيف العمليات السحرية . ولكن »
« ذلك لا يعنى مطلقا أن هذه العمليات »

« مشتقة من تلك المبـــادىء . وإذا بدأ »
« العقـــل البـــدائى أول ما بدأ يتصور »
« المبادىء لسرعان ما فضحت له التجربة »
« خطأه (٣٥) »

ويتضح من اعتراض برجسون هذا ، أن تلك المبادىء والقوانين التى صنفها هوبير وموس ، قد تفيد وتصلح فى التصنيف اللاحق لعمليات السحر السابقـة ، ولكنها لا تصلح إطلاقا فى تفسيرها ، بمعنى أن تلك العمليـــات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك المبادىء والقوانين التى لا تصدق بالتالى على كل حالاتها الجزئية ، إذ أن كذب النتائج التى تفضى إليها تجارب السحر وأساليبه ، تبين بشكل واضح للذكاء البدائى الساذج خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويكمن السر فى تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها ، إلى أن الإخفاق فى عملية من عملياته ، يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة ، وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت . (٣٦)

موقف « روجية باستيد » من قوانين السحر

ويمكننا فى هذا الصدد — أن نشير إلى اعتراض « روجيه باستيد Bastide » حيث أنه قد أنكر تلك القوانين السحرية التى أطلقها علماء السحر ، لكى تفسر سائر الظاهرات السحرية ، من حيث أن تلك القوانين فى زعمهم ، إنما هى نتيجة حتمية لعملية ترابط المعانى L'association d'idées .

ولقد أنكر « باستيد » هذا الزعم ، وذهب إلى أنه لا يوجد فى الحقيقة بين « موضوع السحر » و « صورته L'image » إلا مجرد إتفاق وشبه ضعيف . إذ أنه فى بعض ضروب السحر ، يعمل الساحر على موت عدوه بأن يغرز دبوسا

فى « تمثال أو صورة هذا العدو » — ولكن ليس ثمة حاجة إلى أن يشبه هذا التمثال صورة العدو الذى يراد موته ، حتى ولو كان الشبه بينهما ضعيفا باهتا .

ومعنى ذلك أن السحر — فى رأى « باستيد » — على جانب كبير من التأويل ، كما وأنه يفوق مجرد النتائج التى تؤدى اليها قوانين ترابط المعانى (٣٧) . وإذا كان باستيد قد اعترض على تايلور وهوبير وموس ، فقد أنكر أيضا تلك المحاولة الفاشلة التى قام بها فريزر فى معالجته لظواهر السحر ، حيث جاءت دراسته سطحية لا عمق فيها ، (٣٨) باعتراف الاجتماعيين أنفسهم .

فقد ذهب فريزر الى أن السحر مرحلة أولية لمنطق الذكاء الانسانى ، كما أنه أول العلوم ، ولعله قد استوحى فى ذلك آراء أوجست كونت وكتاباته بصدد تلك المسألة ، حيث أعلن أن كيمياء الشعوذة Alchimie كانت مصدرا لعلم الكيمياء ، وأن علم التنجيم Astrologie كان أصلا لعلم الفلك .

وعلى هذا الأساس ، حاول جيمس فريزر أن يعقد شتى المماثلات بين منهج العلم ومنهج السحر ، اذ أن منطق السحر يؤمن بخضوع الطبيعة لنظام ثابت ، كما أن منهج الساحر يستند الى أن نفس الأسباب تفضى الى نفس النتائج ، ولكن باستيد ذهب الى أن هناك اختلافات واضحة بين العلم والسحر من حيث المنهج فيقول :

« ان الخاصية الأولى للعلم هى روح »
« النقد ، ولم يولد العلم الا منذ اليوم الذى »
« استعاض فيه الباحثون بحكم العقل على »
« رأى السلف . اما السحر ، فهو على »

« العكس من ذلك ، لأنه مقيد بالحدود »
« التى رسمتها التقاليد . (٣٩) »

وفى هذا القول الفصل — يتمثل الخلاف بين روح العلم التى انبثقت من روح النقد Critique ، وبين طبيعة السحر التى استندت — كعقيدة راسخة فى عقل السلف — الى حدود جامدة رسمتها التقاليد .

فليس هناك ثمة شبه فى المنهج ، بين منطق العلم ومنطق السحر ، بل هما على طرفى نقيض ، فان السحر يأخذ فى التقلص كلما اتسعت دائرة العلم (٤٠) وليس السحر علما ، وكيف يكون ذلك كذلك ؟ . . وقد كان السحر عقبة كأداء فى سبيل نشأة العلم ، فوقف حجر عثرة إزاء تقدمه وتطوره (٤١) .

هكذا يقول برجسون وباستيد فى الرد على هوبير وموس ، ثم ان هنا أيضا افتراضا لا يقوم الا فى وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع فى قيام التصورات والأحكام . وكان الأولى أن يقال ، ان العقل الانسانى يجرد معانى الأشياء ، ويضع الألفاظ ويربط بينها فى أحكام ، طبقا للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة الى أن يكون ساحرا وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقل ويتكلم ويحكم بطبعه فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

* * *

مناقشة وتقييم موقف دور كايم :

ولا شك أن وجهة النظر الدور كايمية فى الأصول السوسيولوجية للفكر المنطقى ، جديرة بأن ينظر اليها المناطقة بعين الاعتبار ، فقد كشف دور كايم

ببراعته الجدلية الفائقة ، عن الأصل الاجتماعى ، فى عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس والنوع ، كما ساهم دور كايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وعالج نظرية الحكم فى ضوء مذهبه السوسيولوجى. وفى الواقع يعطينا دور كايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق .

وفى الحقيقة أن مشكلة الحكم والتصور هى مشكلة عريقة فى الفكر الميتافيزيقى فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديمها وحديثها ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سياى Séailles وبول جانيت paul Janet » حين أشارا إلى قيمة مشكلة الحكم والتصور بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا فى »
« تاريخ الفلسفة مثـــل ما احتلته نظرية »
« التصور . (٤٢) »

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة ، ووجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسيولوجى الدور كايمى ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية فى أصولها الفلسفية ، فان مسألة التصورات والأحكام ، هى مسألة عريقة فى التفكير الفلسفى والمنطق .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التى تمتاز بالعموم والكلية ولا تخص فردا بالذات ؟. فذهب أفلاطون إلى أنها لا بد أن تكون « مثلا » سبق أن شاهدناها فى حياة أخرى سابقة . وذهب أرسطو إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعى ، ومن ثم جاءت الاجناس والانواع . ورأى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وإنما هناك فقط الالفاظ العامة . ورأى

الديكاريتون ، أن الكثير من التصورات إنما هو فطرى فى الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شيء بفطرى فى الذهن ،وأن المعانى إن هى إلا إحساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين فى القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبى . فالاحساسات فى التجريبية القديمة لاتزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا إن المعانى إنما أصبحت كلية فى النوع الانسانى وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفى ضوء هذا ، نجد أن الاجتماعيين ، يريدون إضافة تفسير اجتماعى لأصل هذه التصورات فى المجتمع . وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، أن المفكر لايستطيع أن يفكر ويتقدم إلا بربط التصورات فى أحكام ،وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الأحكام إنما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع .وقال أرسطو إن الحكم انما هو ممكن لان الموضوع يندرج فى تصور المحمول لعمومه وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة — نجد أن «التصوريين» من أمثال «ديكارت» يرون أن أطراف الحكم أى التصوارت ، انما هى متضمنة بعضها فى بعض وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة والحدس فنستخرج الاحكام . أما التجريبيون، فقد قالوا ان الاحكام انما ترتبط أطرافها ، أعنى المحمول اوالموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكولوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانط » يعارضهم بقوله — ان العلم يقوم على الاحكام ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولابد أن تكون هذه الاحكام لها اصول وقوانين سابقة فى الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا . مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها من مرتبة الحس ، الى مرتبه المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز كانط بين ما أسماه « بالاحكام التحليلية » والاحكام التركيبية ، و « الاحكام التركيبية الأولية »

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام — وهى الفصل الاساسى للفكر . فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع ، ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات.

فى الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعى الدور كايمى — كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى — أن يهدم المذاهب السابقة عليه ، وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا .

ولذلك اعترض دور كايم على مواقف الفلسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية انما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن احساسات متغيرة ، كما أنها فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما . (٤٣) وهكذا اعترض دوركايم على أصحاب النزعة التجريبية .

ولقد اعترض دوركايم أيضا على المذهب العقلى ، وأنكر تلك القبلية التى قال بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع فى زعم دوركايم يلعب دورا أساسيا فى تشكيل تلك الاحكام . حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، فان ماهو « عام » لا يتحقق وجوده الا فيما هو « جزئى (٤٤) .

كما أن الانسان من وجهة النظر الدوركايمية ليس وحيدا ومنفردا فى مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شك بين الانسان والطبيعة ، فتتلون اذن أحكامه وتصوراته بالعناصر الاجتماعية ، ومن بنية الفكر الجمعى وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها (٤٥) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقى هو أحد أشكال النظام الاجتماعى . (٤٦)

فالمجتمع اذن — فى زعم دوركايم - أساس المنطق ، كاأن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مسألة الحكم لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء فاذا كان المجتمع فى زعمه ، هو المهبط الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن للمنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير . فاننا نتساءل مع « هنرى برجسون » Bergson فى الرد على دوركايم .. بأننا إن نسلم معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التى تتمثل فى اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟؟ وكيف نلحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟ (٤٧) .

ولقد رد برجسون ، هذا التعارض الذى نلحظه أحيانا بين منطق الفرد ومنطق

المجتمع ، إلى أن هناك تمايز أكيد بين « الذات الفردية Le moi individuel » من جهة ، و « الذات الاجتماعية Le Moi social » (٤٨) ، من جهة أخرى .

وإذا كانت الذات الفرديه تنتسب إلى الذات الاجتماعية، إلا أن هناك خصائص أصيلة وفريدة Unique ، تتسم بها الذات الفرديه، مما يجعلها تتعارض مع اتفاق الجماعة ، تلك الخصائص الأصيلة التي تتمثل في عقل حر مبدع ، وفكر خالص خلاق دون النظر إلى ما أجمع عليه الناس من اتفاق ، إذ أن « تفكير المرء على النحو الذي يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة » على ما يقول Paul Mouy (٤٩) ، إذ أن الفكر المنطقي الذي ينشد وجه الحق ، إنما يخضع لقوانين العقل الصوري ومبادئه المجردة، دون الخضوع اطلاقا إلى إتفاق الجماعة .

واستنادا إلى هذا الفهم — انتقد Paul Mouy نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية realité intérieure على أعتبار أن الحكم ،هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر، بعيدا عن معايير الجماعة .

ولقد غاب عن « دور كايم » ، أن المنطق علم معياري Normative تتعلق أحكامه ببقية الفكر الداخلية ، دون ما حاجة إلى « صور خارجية » ونماذج اجتماعية ، إذ أن « المعيار » شيء أصيل في العلم المعياري ، وهو الذي يكون موضوعه الخاص (٥٠) . ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصدق والتثبت من اليقين . وعلى هذا الأساس يكون المنطق علما برهانيا ، ويستقل تماما عن علم الاجتماع وبالتالي لاتكون الحياة الاجتماعية أساسا لقوانين الفكر والمنطق.(٥١).

ولقد اعترض Pitrim Sorokin على فكرة الاصل السوسيولوجي لمقولات

الفكر الانسانى ، وهى أعم وأهم التصورات العامة . وأنكر مزاعم دور كايم بصدد هذا الأصل الذى يثير الشك والريبة ، وأعلن تهافته بقوله :

« اننا نرى أن تلك المقولات المنطقية »
« الرئيسية ، انما هى واحدة بذاتها فى »
« عقول الفلاسفة ونجدها كما هى نفسها »
« عند كونفوشيوس ، وأرسطو ، وتوما »
« الاكوينى ، وعند ايمانويل كانط »
« ونيوتن ، وباسكال ، ودور كايم ، وهذا »
« لايتأتى أو يتحقق ، اذا ماكانت »
« المقولات مجرد انعكاس لتلك الخصائص »
« الكامنة فى مجتمع معين بالذات ، حيث »
« أن تلك المجتمعات التى عاش فيها هؤلاء »
« الفلاسفة ، انما تختلف فيما بينها اختلافا »
« كاملا . (٥٢)

واعتقد أن هذا الاعتراض ، الذى ساقه Sorokin ، يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد سوسيولوجية مقولات الفكر ، إذ أننا نستطيع أن نسأل « دور كايم » وأتباعه — كيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة ؟ على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافاتهم .؟

وبصدد فكرة التصنيف الى أجناس وأنواع ، ظن دوركايم ، أن مصادر التصنيف و « تسوير » موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدرت عن الوجود الاجتماعى الخارجى . ولكننا نقول مع بول موى « Paul Mouy ،

إن مقولات المنطق على العموم ، ليست « أنماطا » للوجود ، وانما هى « أنماط للفكر » (٥٣) .

بمعنى أن المقولات ، فى واقع أمرها هى ، مبادىء أو وظائف الفكر حين ينظم التجربة ، فمن ثم لاتقوم أمام الفلاسفة أية صعوبات فى اعتبارهـا قائمة كجزء جوهرى فى بنية العقل الفردى .

ولذلك يرى جنزبرج — Ginsberg أن دوركيم ، لم يوفق فى تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية (٥٤)،حيث أن التفسير الاجتماعى يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب فى تحليل أصول المقولات .

وفيما يتعلق بمسأله التمايز بين الصواب والخطأ ،وهى من المقاصد الرئيسية للمنطق ، أقام دوركيم ، تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » Sacré وغير المقدس Profane (٥٥) . واستنادا الى ذلك الاصل الاجتماعى لفكرة التناقض ، يستطيع الانسان فى زعم دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبحت تلك المسألة المنطقية العامة ، ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة فى رأى دوركيم انما هى آتية من اتفاق الجماعة بما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنيه الفكر الجمعى .

ولكنا فى الرد على دوركيم — يجب أن نميز تماما مع « ج . م . بالدوين J. M. Baldwin » (٥٦) بين الاتفاق الذى أصله الجماعة syndoxique ، وبين الاتفاق غير الجماعى synnomique ولقد اصطنع « بالدوين » هذين المصطلحين ليعنى بالمصطلح الأول syndoxique تلك الحقيقة أو الاحكام التى يعتنقها الفرد نظرا لعمومها وشيوعها بين الناس ومثل تلك الحقيقة انما تصدر عن اتفاق الجماعة،

كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع .

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثانى Synnomique ذلك الاتفاق التلقائى أو الاعتناق الفردى الذى أساسه اعتناق الحقيقة اعتناقا حرا . هذا هو الاعتناق أو الاذعان الفردى الحقيقة من حيث هى كذلك ، تلك الحقيقة التى تتقبلها العقول الفردية مهما اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية .

ويتمشى مثل هذا النوع الثانى من الاعتناق ، مع طبيعة الفكر وتقدمه ، اذ أن الحقائق أيا كانت انما يتفق عليها الناس ، لا لأنها صادرة عن المجتمع ، وانما لأنها اتفاق طبيعى وانصياع حر لعقول طليقة من قيـــود المجتمع . وأعتقد أن « بالدوين » استطاع بذلك أن يضع حدا لادعاءت علم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هى أساس الفكر والمنطق ، كما افترض الاجتماعيون بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق،فان هذا افتراض خاطىء . فقدتلمس الاجتماعيون السبيل الى فهم حقيقة المنطق البدائى عن طريق دراسة اللغات البدائيـــة وأجروميتها . (٥٧)

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطىء — درس « لوسيان ليفى بريل » و « مارسيل جرانيت » و « فرانز بواس » اللغات البدائية دراسة وصفية مقارنة ، واتفقت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة البدائية — على عكس ما هو مألوف فى اللغات الحديثة — انما يغلب عليها عدم الصورية والتجريد .

وذهب دوركيم — الى أن الانسان لا يفكر تفكيرا منطقيا الا داخل اطار

النسق اللغوى الذى ينسب اليه الانسان حياته الاجتماعيـــة ، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعم البناء الاجتماعى برمته .

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون ، لأنها ليست من خلق الانسان الفرد ، اذ أنهـا هبطت الينـا من عالم الفكر الجمعى ، ويعتـــبر ذلك فى رأى دوركيم مصدر ثبات اللغة وعمومها (٥٨) ، كما تصبح بالتالى مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس .

ولكنـا فى الرد على دوركيم واتباعه من سائر الاجتماعـيين ، نقـول ان اللغة لا يمكن اطلاقا أن تفرض الخطوط الأولى التى بفضلها يعمل الفكر المنطقى ، اذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية ، وقد تكون روح المجتمع كامنة فى اللغة ، ولكن تلك الروح بعيدة تماما عن عالم المعانى والمعقولات .

فالفكر سابق على اللغة ، اذ أن اللغة ليست الا تعبيرا عن تصور أو عن حكم عقلى ، وهو سابق على اللغة بالضرورة ، اذ أننا نفكر أولا ثم نصوغ افكارنا تلك فى قوالب لغوية . وقد تكون اللغة من مصنع المجتمع ، ولكن عالم المعانى والمقولات والصور العقلية الخالصة هى من خلق العقل ، وليس الانسان مفكرا أو عاقلا لأنه حيـوان اجتماعى ، كما زعم دوركيم ، بل ان الانسان على العكس من ذلك هـو اجتماعى لأنه كائن عاقل مفكر ، ولو لم يكن « العقل » لما كان الانسان بما هو انسان أبدا (٥٩) .

ولقد ذاع الشك فى صحة الأبحاث التى قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائى ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغريبه ومفهوماتها ودلالاتها . ولقد اعترف « لوسيان ليفى بريل »

نفسه بتلك الصعوبات التى واجهت علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية للالمام بتلك اللغات البدائية نظرا لتعددها ، وتعقد مصطلحاتها وقواعدها اللغوية . (٦٠)

ومن ناحية أخرى — لايمكن أن نعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الانسانى، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التى توجد بين الإنسان ، وهذا ما أكده فرانز بواس فى كتابه عن العقـــل البدائى ، ذلك الكتاب الممتع الذى أسماه The mind of primittve Man (٦١) .

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعى القائل بأن اللغة أساس الفكر ، اذ أن العقل فيما يرى هيجل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هى من خلق الفلسفة والفكر الفلسفى ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتنتعش على صفحة الوجدان . (٦٢)

* * *

وختاما — لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى الغليل . وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى .

وأخيرا ، بعد استعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق، حيث رأينا أنهم قد تطرقوا الى تناول أجزاء طفيفة من المنطق فى ضوء اتجاههم . بينما ظلت أهم مميزات المنطق ومسائله مثل عملية الاستنباط والاستقراء ، والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ، وبذلك ظلت أهم أجزاء المنطق الرياضى المعاصر

لهم — خارج نطاق بحثهم مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته فى استيعاب المنطق .

وبالتالى فان كل ماهو منطقى حقيقة فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم فى اعطاء اى تفسير لجوهر المنطق ولبابه . بحيث يبدو أن مجهود الاجتماعيين ليس الا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

ملاحظات على الفصل السادس

1 — الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر ص ٤٥ :

2 — Nelson, Everett., "*The Relation of Logic to Metaphysics.,*" The Philosophical Review., An International Journal January. 1949. P. 6

3 — Alston., William., "*Are Positivists Metaphysicians*". The Philosophical Review. A Quarterly Journal, January. 1954. P. 43.

4 — Ginsberg, Morris., " *Sociology* ". Oxford Univers. Press. London 1949., P. 222.

ملحق النصوص : النص الرابع والعشرون

5 — Ibid : P. 222-223

6 — Ibid : P. 220.

7 — Ibid : P. 221.

8 — Comte Auguste., *Philosophie positive*, Résumé Par Emile Rigolage, Ernest Flammarion, Editeur., Paris. Vol : III. P. 73

9 — Comte, Auguste., *Systéme de Philosophie Positive*, Edition Commémorative., Paris. 1942. PP. 11-12.

ملحق النصوص ... النص الخامس والعشرون

10 — كارل بوبر: عقم المذهب التاريخى- ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره- دار المعارف ١٩٥٩ ص ١٦ — ٢٤ .

11 — ايفانز ريتشارد- الانثروبولوجيا الاجتماعية- ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد- الاسكندرية . ١٩٨٥ ص ٩١ .

12 — Alston, William., *Readings In Twentieth-Century Philosophy*, The free Press of Glencoe. New York-London. 1963. P. 383.

13 — Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938. P. 218.

14 - Ibid : p. 220.

15 — Radin, Paul., *Primitive man as Philosopher*, N.Y. London. 1927. P. 11.

16 — Ibid : P, 230-231.

17 — Ibid : p. 65-66.

18 — كال بوبر : « عقم المذهب التاريخى » ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ص ١٦٢ .

19 — Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London, New York, Toronto. 1949. PP. 224-225.

20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 340

21 — Ginsberg, Morris., *Sociology* P. 227.

ملحق النصوص : النص السادس والعشرون

22 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1955 P. 106.

23 — Ibid : P. 107.

24 — Ibid : P. 107-108

ملحق النصوص : النص السابع والعشرون

25 — Ibid : *P.* 133.

26 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les sociétés inférieures,* Neuviéme Edition Paris. 1928. 69.

ملحق النصوص . النص الثامن والعشرون

27 — Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories,* translated from the Original germany By : H.J. Rose - London. 1931. P. 133.

28 — Ibid., p. 133.

ملحق النص ... النص التاسع والعشرون

29 — Bergson, Henri., *Les Deux sources de le Morale et de la Religion.* P, 113.

30 — Ibid : p. 105.

31 — Ibid : p. 106.

ملحق النصوص . النص الثلاثون

32 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse,* Paris. 1947. collection Armand Colin. P. 6.

33 — Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie,* Annales Sociologiques Fasc 4. p. 117.

ملحق النصوص ... النص الحادى والثلاثون

34 — Schmidt, W., *The Origin and growth of Religion,* trans. by H.J. Rose London. 1931. P. 130

(ملحق النصوص النص الثانى والثلاثون)

35 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale Et de la Religion*, Paris. 1955. pp. 174 – 175.

(ملحق النصوص النص الثالث والثلاثون)

36 — Ibid : p. 181.

37 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collection Armand Colin. Paris. 1947. P. 20

38 — الدكتور على عيسى ، المنهج العلمى عند إبن خلدون ، أعمال مهرجان إبن خلدون .

39 — Bastide, Roger.. Op. Cit., P. 28-

ملحق النصوص ..: النص الرابع والثلاثون

40 – Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris. 1955. P. 181.

41 — Bastide, Roger., Op. cit., p. 30-

42 — Janet, Paul & Séailles, gabriel, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes Et les Ecoles*, Quatrième Paris:1928. P. 473.

(محلق النصوص النص الخامس والثلاثون)

43 — Durkheim Emile., *Les Eormes Elèmentaires de la vie Religiuse*, Paris. 1912 *P.* 618.

44 — Ibid ; p. 617.

45 — Durkheim Et Mauss., *De Quelques Formes Primitive de Classification*, L'année Sociologique Vol : VI p. 70.

46 — Durkheim, Emile Op. Cit., *P.* 24.

47 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de Raligion*, Paris : 1955. P. 108.

48 — Ibid : P. 7.

49 – Mouy Paul., *Logique et philosophie des scienees*, Paris. 1944. P. 11.

05 — Ibid : P. 14.

51 — Ibid ; p. 23.

52 — Sorokin., Pitrim., *Contemporary Sociologicel Theories* New York and London. 1928. P. 459.

(ملحق النصوص النص السادس والثلاثون)

53 — Mouy, Paul., *Logique Et Philosophie des Seiences*, Paris. 1944 P. 11.

54 — Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, London. 1949. *P.* 59.

55 — Durkhiem, Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.

56 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique Et critique De la Philosophie*, sixiéme Edition Revue Et augmentée, Press Universitaires de France, Paris. 1951. pp. 1089 1090.

57 — Lévy — Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition., Paris. 1928 pp. 151—152.

58 – Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, P. 619.

56 — الدكتور علي سامي النشار — المنطق الصوري منـــذ أرسطـو وتطوره المعاصر الطبعة الأولى ص ٤٦ .

60 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Néuvième Edition, Paris, 1928 P. 151.

61 — Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911. B, 154.

62 — Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind* trans. By J. B. Baillie Second edition, Macmillan, New York. 1931 P. 34.

ملحق النصوص الافرنجية

(1)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant aménée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie :

C' est surtout cette transmutation des problémes philosophiques en problémes sociologiques qui nous intéresse ici ».

Brehier, Emile., L'Histoire de la Philosophie, Paris. 1932. P. 1129.

(2)

« Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents ; l'état théologique, ou fictif, l'état métaphysique, ou abstrait, l'état scientifique, ou positif ».

Comte, Auguste, Cours de Philosophie Positive, Tome Premier, 5ème édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 2.

(3)

« Enfin, dans l'état positif, l'espirit, humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'universe, et à connaitre les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement de l'observation, leurs lois effectives. C'est—à—dire leurs relations invariables de succession et de similitnde » .

Comte, Auguste., Principes de Philosophie Positive, Paris. 1868. p. 88.

(4)

« Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans son jeunesse et physicien dans sa virilité »

Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Vol. I 5e édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 4.

(5)

« Même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'evolution universelle s'applique aux sociétées ».

« Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode sociologique, Huitième Edition, Paris. 1927. p. 2 ».

(6)

« When we say, «The eye is the organ of sight», the Indian may not be able to form the expression « the eye », but may have ta define that the eye of a person or of an animal is meant ».

« Neither may the Indian be able to generalize readily the abstract idea of an eye as the representative of the whole class of objects, but may have to specialize by an expression like « this eye here ».

« Neither may be able to express by a single term the idea of «organ», but may have to specify it by an expression like «instrument of seeing», so that the whole sentence might assume a form like «an indefinite» person's eye is his means of seeing».

« Boas, Franz., The Mind of Primitive Man, The Macmillan Company, New York. 1911. p. 149.

(7)

« Pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une méme réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois ».

Lévy-Bruhl, Lucien., L' Ame Primitive, Deuxième Edition, Paris, 1927. P. 3.

(8)

« J'appelerai loi de participation le principe propre de la mentalité « Primitive » qui régit les liaisons et les préliaisons de ces représentations » .

Lévy-Bruhl, Lucien., «Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures», Paris, 1928. P. 76 .

(9)

« Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-memes ».

Lévy-Bruhl, Lucien , Les Fonctions Mentales dans les so - ciétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928. P. 77.

(10)

« M. Von Den Steinen le juge inconcevable. Mais pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique com - portent des représentations collectives du même genre, im - pliquent une semblable identité entre les individus d'une groupe totémique et leur totem ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928. P. 78.

(11)

« Elle n'est pas antilogique, elle n'est pas non plus alo - gique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participa - tion ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans 'les Sociétés Inférieures. Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 79.

(12)

« En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on ni l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuviéme Edition, Paris 1928 P. 77.

(13)

« En magie, l'essence d'une chose appartient à ses parties, aussi bien qu'à son tout. La loi est, en somme, tout à fait générale et constante une propriété, également attribuée à l'âme des individus et à l'essence spirituelle des choses ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris 1950, P. 57.

(14)

« L'image et son objet n'ont de commun que la conven - tion qui les associe. Cette image, pouppée ou dessin, est un schéme trés réduit, un idéogramme déformé, elle n'est res - semblante que théoriquement et abstraitement ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris. 1950. P. 60—61.

(15)

« La semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris. 1950. p. 63.

(16)

« La notion d'efficacité magique est toujours présente, et c'est elle qui, loin d'étre accessoire, joue un quelque sorte, le rôle qui joue la copule dans la proposition. C'est elle qui pose l'idée magique, lui donne son être, sa réalité, sa vérité, et l'on sait qu'elle est considérable ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950, P. 116.

(17)

« Répondre qu'elle nous est donnée à priori, ce n'est pes répondre, cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse ».

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Re - ligieuse, Felix Alcan, Paris, 1912. p. 209.

(18)

« La question peut se poser dans les termes suivants qui en font mieux apparaitre encore toute la difficulté : qu'est-ce qui a pu faire de la vie sociale une source aussi importante de la vie logique».

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de lo Vie Re - ligieuse, Félix Alcan, Paris. 1912 p. 616.

(19)

« Les repr^sentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives, les rites sont des maniéres d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui destinés a susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de de ces groupes ».

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan. Paris. 1912. pp. 13 - 14.

(20)

« Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme, car ce ne serait pes un être social. Réduit aux seuls percepts indviduels. il serait indistinct de l'animal ».

Durkheim. Emile., Les Formes Elémentaires la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912. p. 626.

(21)

« Ici l'individu lui-même perd sa personalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui, et son totem, l'indistinction est complète. Sa personalité et celle de son fellow-animal ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché ».

Durkheim et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique Vol' VI p. 4.

(22)

« Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parantes des individus du même groupe sociale, et par suite, comme parantes uns des autres. Elles sont de la même chair », de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques ».

Durkheim et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique Vol. VI P. 68.

(23)

« Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, sernt enfin libérées des redites où elles seront posées en termes sociologiques, Il y a là du moins une voie nouvelle qui mérite d'être tentée ».

Durkheim et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique Vol. VI P. 72.

(24)

« Indeed, as has frequently been pointed out, he himself was a metaphysician malgrè lui, and his conceptions on the nature of the positive method itself rests upon metaphysical distinctions which he does not further examine . »

Ginsberg. Morris., Socioloyy, Oxford University Press, London 1949. P. 222.

(25)

« J'avais toujours regardé Kant non seulement comme une trés forte téte, mais comme le métaphysicien le plus rap - proché de la philosophie positive ».

Comte, Auguste., Système de Philosophie Positive, Edition Commémorative., Paris. 1942 PP. 11-12.

(26)

« The cheif difference between savage mentality and civi - lized mentality is in the relative range of the natural and supernatural. As the sphere of the former expands, that of the latter contracts ».

Ginsberg, Morris., Sociology, Oxford University Press, London New York Toronto. 1949. P. 227.

(27)

« Mais alors, la structure de l'esprit restant le même, l'ex - périence acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé. Pourquoi, l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel ».

Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. PP. 107-108.

(28)

« Nous ne connaitrons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles.. jusqu'au temps oû nous aussi nous avions un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse .»

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 69.

(29)

« He fails to make the least attempt at a historical arrangement of the several stages of prelogical thought, or any investigation of the question whether there is more prelogicality in the earlier or the later stages, or where it is more marked in the one or the other. Censequently, it is impossible that there should by any determination of how it arose . »

Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories, Trans. from the original Germany. By. H. J. Rose. London. 1931. P. 1 3.

(30)

« L'homo sapiens, seul être doué de raison, et le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnab-les .»

Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. P. 106.

(31)

« Le Mana est une force surnaturelle qui n'est pas sacré, qui n'implique pas obeissance et soumission, n'apporte pas le salut, qui loin d'être supérieure, est imminente aux êtres .»

Gurvitch, Georges., Essai de Sociologie, Annales Sociologique, Fasc 4. P. 117.

(32)

« These two authors trace the labyrinthine and often un-intelligible laws of causality as magic understands it to »

Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Trans. from the original Germany By H. J. Rose London. 1931. P. 130 .

(33)

«Que ces formules puissent servir a classer les opèrations magiques, cela n'est pas douteux . Mais il ne s'ensuit nullement que les opérations magiques dérivent d'elles . Si l'intelligence primtive commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue a l expérience, qui lui en eût démontré à fausseté».

Bergson, Henri., Les Deux Sources de La Morale et de La Religion, Paris. 1955. PP . 174-175.

(34)

« Le première Qualité du savant, c'est l'esprit critique et la science est née seulement le jour où l'autorité de la raison s'est substituée a celle des ancieus. La magie au contraire, est réglée par la traduction ».

Bastide, Roger , Eléments de sociologie Religieuse. Collection Armand Colin, Paris. 1947. P.28.

(35)

« Il n'y a pas dans tout l'histoire de la phi'osophie une théorie qui tienne une aussi grande place que la théorie du concept ».

Janet, Paul & Séailles, Gabriel., Histoire de La Philo:o-phie. Les Problémes et Les Ecoles, Quatriéme Edition. Paris. 1928 P. 473.

(36)

« We see that these fundamental logical categories are essentially the same in the minds of Confucius, Aristotle. St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Newton, pascal, Durkheim and Mandeleeff. This could not be if they were a mere reflection of the characteristics of a particular society, because societies in which these men lived are quite different ».

Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York & London. 1928 P. 459.

(37)

« Il s'enfaut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi a la masse de nos ètats de conscience. Beaucoup flottent a la surface, commes des des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par la que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espéce d'immobilité, comme si elles étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler a notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon.»

Bergson, Henri, Essai Sur Les Donnés Immédiates de La Conscierce Neuviéme Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 103.

الباب الثاني

نظرية المعرفة

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل
نظرية المعرفة فى ضوء علم الاجتماع

- موقف علم الاجتماع من الابستمولوجيا Epistemology
- ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie
- سوسيولوجية العلم Sociology of science
- مشكلة مقولات الفكر الانسانى .
- التصورات الجمعية عند دوركيم .
- نظرية العقل الجمعى .
- الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs
- النزعة الشيئية Chosisme

لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق ، على نحو ما أشرنا فى الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » ، فقد امتدت مساهمات علم الاجتماع الى ميدان الابستمولوجيا Epistemology ، حيث طرق بابا رحبا من أبواب الفلسفة ، واقتحم معقلا هائلا ، من معاقل الميتافيزيقا . وبذلك يتناول علم الاجتماع — أهم أجزاء الفلسفة العامة — فيتطرق الى مايسمية الفلاسفة « بنظرية المعرفة » .

ولقد استند علم الاجتماع فى ذلك ، الى أن المجتمع مصدر المعرفة ومبعث الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الابستمولوجية وتدارسوها من زاوية المجتمع ، وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجى .

والمذهب السوسيولوجى فى حقيقة الامر ، يعبر أصلا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التى تتفق مع مانسميه اليوم « بالنزعة الاجتماعية Sociologism ويقصد بهذه النزعة تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذى يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانسانى بطريقة سوسيولوجية . ويرى « بوجليه Bouglé (١) انها محاولة فلسفية الاصل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تكوين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا فى ذلك الى الدراسة الوصفية الوضعية المقارنة ، تلك التى تتجنب طرائق الفكر الميتافيزيقى لينفتح السبيل أمام قيام علم اجتماع وضعى .

موقف علم الإجتماع من الابستمولوجيا :

ولا شك ان علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد فى حل المشاكل الابستمولوجية ، ووقف منها موقفا خاصا ، ولا شك ايضا أن هناك قضية عامة

يشتغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية التى تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من الحقيقة ، وسعيه الحثيث فى إقامة نسق أو بناء من المعرفة .

ولا مشاحة فى أن مشكلة المعرفة هى من أكثر المشكلات اتصالا بالانسان، وأشدها تعلقا بالفكر الميتافيزيقى ، بل ولعلها مفتاح المشكلات الميتافيزيقية برمتها . ولذلك اتسع نطاق البحث فى ميدان المعرفة ، وصدر عن هذا الميدان الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الخالصة ، مثل « طبيعة المعرفة » و «مصادرها » « وموقف الأنسان » منها .

ولقـــد كثرت المصطلحات فى ميادين الفلسفة ، وغزرت فى ميدان علم الاجتماع ، تلك المصطلحات التى تدور رحاها حول مسألة «الحقيقة» «والواقع» و « مشكلة المعرفة » و « التجربة » . وهذه كلمات وألفاظ كثيرا ماترددت فى تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى . ولكن ينبغى أن نتساءل : أية حقيقة تلك التى يتضمنها علم الاجتماع ؟ وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ؟! وإذا كان ذلك ــ فكيف ولماذا ؟؟! ..

وينبغى أن نتساءل أيضا : عن المسألة الابستمولوجية التى حيرت أذهان الفلاسفة ، ما هى ؟؟ وكيف انقسمت الفلسفة بصددها ؟ ولماذا اصطرعت حولها وجهات النظر ؟؟! ...

وإذا ما تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، لوجدناهـا تتجه نحو النظر فى المعرفة من وجهات مختلفة ، منها : هل المعرفة ممكنة للانسان أم غير ممكنة ؟ . وهنا تظهر فى الفلسفة مذاهب « الشك » التى تشك فى امكان المعرفة ، ومذاهب «اللاادارية » التى تقول : « لاندرى شيئا » ومذاهب « الايقان » بامكان المعرفة وهى التى تؤكد ان الانسان يعرف الحقيقة .

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة ، من حيث طبيعتها : هل هى حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر ، مثل المذاهب التجريبيه والمذاهب العقلية ، والمذاهب الحدسية ، والمذاهب التصورية أو المثالية . ثم يدرس الفلاسفة أيضا مسألة « حدود المعرفة » هل نعرف الحقيقة معرفة تامة مطلقة كما يقول « أفلاطون » ؟ أم أننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة فى نطاق الظواهر الطبيعية — كما يقول المذهب النقدى ؟

ولقد حصر « داجوبير رون Dagobert Runes» فى « قاموسه الفلسفى » مختلف مسائل المعرفة ، فيقول : أنها تتعلق بفحص « أصول المعرفة » و « حدودها » ومناهجها ، وأشكالها ، كما تعالج أيضا مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وهى « مشكلة الحقيقة » : هل هى تطابق بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ؟ أم ان عالم الحقائق ينفصل تماما عن عالم الأشياء ؟ ومن ثم تكون الحقيقة عالما قائما بذاته ؟ (٢) .

ولكن ربما كانت — أهم مسألة فى المعرفة استرعت نظر الاجتماعيين هى تساؤل الفلاسفة عن منابع المعرفة ومصادر الحقيقة ، حين اختلف هؤلاء الى من قال بالحواس كمصدر للحقيقة ، أو العقل ، أوالحدس ، أوحتى العقل الالهى..

كما نجد أن الفلاسفة قد ناقشوا أهم الأفكار المحركة فى نظرية المعرفة ، مثل المكان والزمان والعلية والعدد، وغيرها من اطارات المعرفة ، فصدرت عن الفلسفات مناقشات طويلة لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة ، فى ضوء واحد من تلك المصادر ، ومصادر الفلاسفة للمعرفة كلها مصادر فردية خالصة .

وهنا نجد أن الاجتماعيين ، قد حاولوا أهم محاولاتهم فى مساهمتهم بإماطة

اللثام عن الأصول الاجتماعية لمثل هـذه المقولات ، وللحقائق العلمية عامة . فأضافوا إلى نظرية المعرفة عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة ، وهو أثر المجتمع وبنيته فى نشأة المعرفة ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المصادر الفردية وحـــدها .

ولعل مسألة المقولات قد اتصلت فى بعض الفلسفات بميدان المنطق ، على اعتبار أنها محاولة من محاولات التصنيف ، أو ضرب من ضروب الحصر للموجودات والأجناس العليا ، علىما أشرنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب فيما يتعلق بمقولتى « الجنس والنوع » .

ولعل هـذا هو السبب الذى من أجله عالج « أرسطو » و « ابن سينا » مسألة المقولات (٣) على اعتبار أنها من لواحق المنطق ومقاصده ، ولكننا نجد جانبا اخر من جوانب تلك المسألة ، يتعلق بأصل المقولات ، ويتصل بمصدر تلك الصور الفكرية الخالصة ، حيث ناقش الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومدارسهم أصل الزمان والمكان والعلية والعدد ، فى ضوء فلسفاتهم ومذاهبهم ، ولعل تلك المسألة الأخيرة ، هى أدخل فى « باب المعرفة » منها فى « باب المنطق » .

وسنحاول فى الفصلين القادمين ان نبين إلى أى حد ساهم علم الاجتماع فى حل مشكلات المعرفة والمقولات ، وهل أصدرت النظرية السوسيولوجية بصددها حلولا نهائية ، وعلى أى أساس تستند تلك النظرية فى معالجتها لمشكلة المعرفة ، وكيف وقفت النزعة الاجتماعية ازاء مسألة المعرفة والعـلم والمقولات ؟

فى الواقع ان دراسة المشكلة الابستمولوجيه من وجهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التى اشتغل بها فرع حديث من فروع علم الاجتماع يطلق اسم « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » . وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا لايتصل بعلم الاجتماع فى ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » او « فيما وراء علم الاجتماع Meta – Sociology » (٤) .

وتعالج ميتافيزيقا علم الاجتماع — التى تتمثل فى « سوسيولوجية المعرفة » — مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان العوامل الاجتماعية لها أثرها الكبير فى اكتساب المعرفة ونشأة العلوم (٥) ، وترتد تلك النظرية السوسيولوجية للمعرفة ، الى أصلين رئيسيين فى تاريخ الفكر الاجتماعى فى فرنسا والمانيا .

ففى علم الاجتماع الفرنسى — تعرض « اميل دوركيم » فى كتابه الرئيسى « البدايات الأولية للحياة الدينية Les Formes Elémentaires da la Vie Religieuse » حيث درس مشكلة هامة من مشكلات المعرفة ، فأعطى تحليلا ضافيا فى تضاعيف هذا الكتاب لمسألة الاصول الاجتماعية لنشأة المقولات الرئيسية للفكر الانسانى .

كما عالج تلميذه « لوسيان ليفى بريل » فى كتاباته المشهورة عن العقلية البدائية مسألة الاختلافات التى تميز العقلية المتحضرة عن العقلية البدائية ، بالنظر الى خصائص منطق الفكر البدائى والمتحضر ، ولقد درس بعض اصحاب الاتجاهات الدوركايمية كثيرا من المجتمعات البدائية وطبقوا عليها الاسس النظرية لعلم الاجتماع الدوركايمى ، على ما فعل « راد كليف براون Radcliffe - Brown » فى دراساته الحقلية للجزر الإندمانية ، وعلى ما فعل « مارسل جرانيت M. Granet »

ايضا فى دراسته عن الفكر الصينى القديم ، وفى كتاباته المختلفة عن ملامح البنـاء الاجتماعى الصينى. وبهذه الصورة الانثروبولوجية، يسهم علم الاجتماع الدوركيمى بدراسة الاشكال الاجتماعية للفكر ومظاهر المعرفة فى شتى المجتمعات والبناءات البدائية .

ظهور علم اجتماع المعرفة :

وفى علم الاجتماع الالمانى — صدرت البدايات الاوليـة لعلم اجتماع المعرفة ، حيث ظهرت سوسيولوجية المعرفة بظهور الماركسية وكتابات ماركس Marx ، بتحليله للمعرفة وتفسيره للتاريخ ، وكشفه عن طبيعة الايديولوجيات والحقائق السائدة فى المجتمعات (٦) . ولقد رد علم الاجتماع الماركسى كلا من الفـكر والمعرفة الى الاساس المادى للمجتمع .

وارتكانا الى هذا الفهم الماركسى ترتد الذات العارفة الى طبيعة الموضوعات من حولها ، ويرجع الفكر الى الواقع الاجتماعى . وبالتالى يمكن تفسير الافـكار والايديولوجيات الى طبيعة الموقف الاجتماعى العام ، ذلك الموقف الذى يحدد اطارها ، والذى يضفى عليها معناها ومغزاها ، فتصبح « الايديولوجية الماركسية » ظاهرة فـكرية عامة تتضمن احكاما فى الاخلاق والمعرفة باستنادها الى الاساس الاقتصادى ، كما يصبح الوضع المادى للطبقة ، هو المصدر الوحيد الذى يفسر طبيعة المضمون الفكرى ومحتواه الداخلى (٧) .

ولقد تطورت النظرية السوسيولوجيه للمعرفة ، فى الفكر الاجتماعى الألمانى عند « ماكس شيلر Scheler » و « كارل مانهايم Mannheim » حيث أفاض كل منهما فى دراسة المعرفة بالنظر الى علاقتهـا بالاصول الثقافية والاجتماعية وردها الى عناصر وجودية كامنة فى بنية الثقافة والمجتمع .

ولقد حاول علم الاجتماع المعاصر ، الا يتعرض لمسائله السوسيولوجية فحسب ، بل وأن يتعرض أيضا لكافة للمسائل الابستمولوجية العامة التى اثارها الفلاسفة ، فحاول أن يميط اللثام عن مشكلة « العقل » و « الحقيقة » ، وأن يعالج مسألة « المادة » و « الحس » ، وان يكشف عن مصادر أخرى للمعرفة اسنادا الى ما تضفيه الحقيقة الاجتماعية فى ثراء .

وسنرى الى أى حد يعيد علم الاجتماع أمجاد الميتافيزيقا ، وكيف يسهم بصددها بتقديم مختلف الحلول والتفاسير التى يقول بهـــا علماء الاجتماع على اختلاف نحلهم وفرقهم ومدارسهم ، حيث اختلف علماء الاجتماع فى التفصيلات الجزئية للمشكلة الابستمولوجية ، واتفقوا جميعا على الأصل الاجتماعى .

وعلى هذا الاساس ، اصطنع علم الاجتماع الدوركيمى نظرية ابستمولوجية تشير الى أن الحقيقة والمعرفة اساسها الدين والمجتمع (٨) . وأن الفرد فى مدركاته ومعارفه ، انما يتغذى على افكار المجتمع وتصوراته (٩) .

على حين يؤكد علم الاجتماع الماركسى على أن الحقيقة تنبثق من بنية الطبقة Class (١٠) ، ولقد استند « كارل ماركس Karl Marx » الى الاساس المادى للمجتمع ، حيث نظر الى ذلك « البناء الاسفل Infra – structure » ، على انه مصدر كل اشكال المعرفة من « ايديولوجيات » و « فلسفات » و « علوم » و « اديان » ، هكذا فسر الماديون الجدليون مضمون الحقيقة ، وبتلك النظرة عالجوا مشكلة المعرفة ، بردها الى الاساس الاقتصادى الذى يربط الفكر والواقع داخل اطار الطبقة (١١) .

وحاول « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » ، محاولة أخرى ، فى

معالجته لمسألة الحقيقة والمعرفة ، فربط « سوروكين » بين « مفهوم الحقيقة » و « طبيعة الثقافة Culture » السائدة فى المجتمع ، على اعتبار أن الثقافة هى الأساس الوجودى الذى عنه ينبثق كل فكر وكل معرفة . وارتكانا إلى ذلك الفهم تتمايز العقليات وتتباين أساليب المعرفة طبقـا لاختلاف لون الثقـافة السائدة ، تلك التى يرتد اليها كل شكل من أشكال الحقيقة (١٢) .

ولقد اتصل « ماكس شيلر Wax Scheler » باتجاه النزعة الاجتماعية ، وبالتصور السوسيولوجى للمعرفة ، حـين نظر إلى العقل والنتاج العقلى على أنه لا يفسر بالنظر الى محتواه ومضمونه فحسب ، بل وفى حدود الوظيفة الاجتماعية والدور الذى يقوم به هـذا المحتوى والنتاج العقلى فى دنيـــا الثقافات وعالم المجتمعات (١٣) .

ونظر « كارل مانهايم Karl Monnheim الى مسألة الحقيقة على أنها وليدة عملية التاريخ (١٤) ، فاستند الى التاريخ والى دوره الديناميكى التطورى . ونظر الى ما يسميه « بعلم اجـتماع المعرفة Wissenssoziologie » على أنه نظرية أمبيريقية ، والى منهجه على انه منهج سوسيوتاريخى Socio-Historical ، وهو من مناهج البحث التى تتعلق فقط بدراسة أشكال العلاقات التى تربط المعرفة بالبناء الاجتماعى (١٥) .

وخلاصة القول : ان النزعة الاجتماعية ، هى نزعة متعددة الجوانب متشعبة الاتجاهات ، بالرغم من استنادها الى أساس وحيـد ، وهو تأييد الأصـــل السوسيولوجى للمعرفة ، وتأكيد المصدر الاجتماعى لمشكلة الحقيقة ، فمنهم من وجـدها فى جوف الدين وفى باطن التصورات الدينية الجمعية ، على ما يقول

« دوركيم » . ومنهم من وضعها فى بنية الطبقة ، على ما فعل « ماركس » ، أو فى بنية الثقافة على مايذكر « سوركين » ، ومنهم من اهتدى اليها خلال التاريخ، كما هو الحال عند« كارل مانهايم ».

سوسيولوجية العلم :

ولم يقتصر علم الاجتماع على دراسة « سوسيولوجية المعرفة » وإنما نجده يتعدى تلك الدراسة ويجتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعية،وهى مساهمة كبرى قام بها فرع آخر يعد من أحدث فروع علم الاجتماع ، ونقصد به « علم اجتماع العلم Sociology of Science »

ولعلنا نتساءل — ماذا نعنى بسوسيولوجية العلم ، أو « علم اجتماع العلم » على ما يسميه الاجتماعيون، وكيف يعالج علم الاجتماع مسأله المعرفة الوضعية أو العلمية ؟

ان « علم اجتماع العلم » — يعتبر ميدانا من أحدث ميادين علم الإجتماع ، ويؤلف جزءا من « علم اجتماع المعرفة » ، حيث يعالج مسألة العلم فى ضوء البيئة الإجتماعية ، ويدرس نشأة العلم وأصوله التاريخية من خلال الاطار الإجتماعى لكى يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع ، وينظر الى العلم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعى وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة ، حيث يصبح العلم كما يقول « روبرت ميرتون Robert Merton » عاملا بعيد الأثر فى التغيير الإجتماعى بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوجية أثناء دوره الإجتماعى الكبير فى عملية التغير ، وفى النشاط الإجتماعى فى ميدان الصناعة والتربية . (١٦)

ولقد بدأت تباشير « سوسيولوجية العلم » حين صدرت كتابات الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال « تالكوت بارسونز Talcott persons » و « روبرت ميرتون » و « برنارد باربر Bernard Barber » و « روبرت ابنهيمر Robert Oppenheimer »

حيث اسهم هؤلاء فى الكشف عن أصول « علم إجتماع العلم » وبحث مجاله ، والاشارة إلى أهمية هذا الحقل فى البحث السوسيولوجى . حيث أشار « بارسونز » إلى أهمية البحث فى ميدان سوسيولوجية العلم ، من حيث أن العلم ظاهرة إجتماعية ، توجد فى كل مجتمع من المجتمعات مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره .

كما كشف « بارسونز » عن دور المعايير الثقافية فى المجتمع الغربى ، وأثرها فى تطور العلم الحديث (١٧) ، ورأى أن المعرفة الامبيريقيـة تتحول فى مراحل تطورها إلى عمليات تكنولوجية ، تلك العمليات التى تتطلب مهارات إنسانية خاصة ، حيث ينجم عن ذلك أن يصبح للعلم دوره الاجتماعى ، وأن تصبح للأبحـاث العلمية وظيفتها فى المجتمع وفى تقسيم العمل الاجتماعى (١٨) .

وأكد « روبرت ميرتون » على تلك الروابط الأساسية التى تربط العلم بميدان الإقتصاد ، فأشار إلى أثر الجوانب « السوسيو إقتصادية Socio - Economic » وصلتها بالتطورات العلمية ، وتأثير الدراسات الاجتماعية والاقتصادية فى تطور العلم وتقدمه . (١٩)

كما كشف « برنارد باربر Bernard Barber » عن الدور الوظيفى والاجتماعى الذى يقوم به « العالم » فى الحقل العلمى والميدان الاجتماعى ، من حيث أن المعرفة الوضعيـة لا تفهم فى أصولها إلا فى ضوء الثقـافة والنظم الاجتماعية

السائدة ، وليست المعرفة العلمية على حد هذا القول إلا ظاهرة من ظواهر الثقافة والمجتمع .

وتهدف سوسيولوجية العلم فى رأى « برنارد باربر » إلى اضفاء السمة الاجتماعية والروح الثقافى على طبيعة العلم والمعرفه الوضعية ، بدراسة التطورات السوسيو تاريخية Socio Historical التى تطرأ على تلك العلاقة التى تربط العلم بالمجتمع أثناء تطوره خلال التاريخ (٢٠) .

ولعل « اوجست كونت » كان أول من نبه الأذهان إلى تلك المسألة ، فأشار إلى الإهتمام بتاريخ العلوم ، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبيريقية عن العدم ، وإنما تنبثق عن المجتمعات، وتمتد اصولها الجذرية فى باطن البناءات الاجتماعية (٢١) وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم . فقد صدر العلم الفرنسى مثلا عن حركة « التنوير Enlightenment » (٢٢) . فمن الاجحاف اذن أن ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بها .

ولا ينبغى أن ينتهى العلم عند حدود المعمل ، بل إن الوظيفة الإجتماعية للعلم تتطلع إلى عالم المجتمع ، وتمتد إلى خارج جدران المعامل ، حيث يقوم العلم على خدمة الدولة ، لترقية أساليب الحياة العائلية ، وتطوير أنماط الحياة الاجتماعية على العموم .

وعلى هذا الأساس يقول « بارنل J. D. Barnel » إن العلم لا ينبغى أن يقتصر على الدراسة الأكاديمية الخالصة (٢٣) ، ولذلك أخذت الدول النامية والمتقدمة بفكرة إخضاع العلم لسلطة المجتمع والدولة ، حتى يقوم العلم بدوره الوظيفى فى التقدم الاجتماعى .

كما أصبحت الآن حقيقة « العلم الخالص » أو « العلم للعلم » لا وزن لها ، حين تعالت الصيحات منذ اشتعلت الحرب العالمية الثانية ، تنادى بسيطرة الدولة على العلم وعلى الطاقة الفكرية ، وتعبئة الفكر العلمى والنشاط الأكاديمى لضرورات الحياة الاجتماعية فى الحرب والسلم .

ولم تقف إهتمامات سوسيولوجية العلم ، عند حد علاقة العلم بالمجتمع ، وإنما تمتد أيضا إلى دراسة حياة العلماء باعتبارهم « الصفوة المختارة Elite » من ذوى العقول المتفتحة . فهم العناصر الاجتماعية التى تحمل بين طياتها ثقافة العصر الذى يعيشون فيه . ويشير « روبرت اوبنهيمر Robert Oppenheimer » إلى هذا المعنى فى كتابه : « The Open Mind » ، حيث أكد الدور الوظيفى للعقل المتفتح فى البحث العلمى والتقدم الاجتماعى على السواء . (٢٤)

تلك هى سوسيولوجية العلم التى اصطنعتها النزعة الاجتماعية بإضفاء الطابع الاجتماعى ، والروح الثقافى والحضارى على العلم والمعرفة العلمية . ولقد اصطنعت النزعة الاجتماعية أيضا « سوسيولوجية للمعرفة » ، مستهدفة بذلك الإتجاه إلى صياغة نظرية عامة للمعرفة من وجهة النظر الاجتماعية .

مشكلة مقولات الفكر الانسانى :

ولعلم علم الاجتماع لم يقتصر على مساهمته فى سوسيولوجية العلم والمعرفة ، ولعله أيضا لم يكتف بمناقشته لمسألة المعرفة بشقيها الامبيريقى والميتافيزيقى ، ولم يتناول فقط مشكلة الحقيقة وهى من المشكلات الابستمولوجية التقليدية ، وإنما تقدمت الدراسات السوسيولوجية ، فطرقت ميدانا رحبا من ميادين الفكر الميتافيزيقى ، وساهمت إلى حد بعيد فى البحث الابستمولوجى ، حين أراد علم الاجتماع أن يعالج مشكلة مقولات الفكر الإنسانى ، ودراسة تلك المقولات من

حيث اصولها ومصادرها ، تلك المسألة التي تعرض لها أصحاب الإتجاه الدوركيمي في علم الاجتماع ، حين تلمسوا مختلف السبل للكشف عن الأصل الاجتماعي والمضمون السوسيولوجي لمقولات الزمان والمكان والعلية والعدد .

ويمكننا أن نتساءل — ماهي تلك المقولات Categories ؟ وماذا يعني بها الفلاسفة ؟ وكيف يتفهمها الاجتماعيون ؟ وكيف فسر علم الاجتماع أصولها ومصادرها ؟

وللاجابة على تلك المسائل — نقول : أن مقولات الفلاسفة ، هي مجموع المبادىء الاساسية التي توجد في العقل الانساني ، والتي لايستطيع الفكر بدونها أن يعمل . ولقد عرف كانط « Kant » المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخالص ، وهي الصور القبلية المعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر . كما عرف لالاند « Lalande » المقولات في قاموسه الفلسفي بأنها المبادىء العامة والاساسية التي اعتاد الفكر في الرجوع اليها ، حين يحدد عناصر الاشياء ، من حيث انها القوانين الاولية للمعرفة على مايقول رينوفييه « Renouvier » .

فالمقولات بهذا المعنى — هي تصورات أو مبادىء عامة للفكر ، وقد حاول الاجتماعيون ان يجعلوا منها رواسب اجتماعية رسبت في الذهن الانساني بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الانسان منذ تكوينه للمجتمعات الاولى ، وأصبح العقل الانساني بهذا المعنى نتاجا للتاريخ الاجتماعي ، حيث يقوم العقل عند هربرت سبنسر « Herbert Spencer » بوظيفة حيوية ، كما اصبحت الوراثة الاجتماعية هي قانون الحياة (٣٦) .

وليست المقولات عند «دوركيم» مجرد تركيبات مصطنعة ؛ كما انها ليست

من معطيات الفهم أو الوجدان ، على مايرى « كانط » و«برجسون» ، ولكنها أدوات الفكر التى صدرت عن حركة التاريخ ،والتى استعارها الفكر الانسانى عبر القرون عن طبيعة الحياة الاجتماعية .

ومن ثم يصبح التاريخ عند « دور كيم » والتاريخ الاجتماعى بالذات (٢٧) هو السبيل الوحيد الذى نستطيع بفضله ان نعثر على الاصول الاولى التى صدرت عنها « مقولات الفكر » . وتلك الاصول الاوليه والمصادر البدائية ، هى ممثلة عند دوركيم « بالعناصر الاجتماعية » مشحونة بالصور التى وردت من عالم المجتمع .

* * *

ويؤلف العقل — كما يراه دوركيم — نسقا من المقولات ، التى تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل ، ومايتضمنه الفكر من صور ومقولات ، انما صدرت جميعها عن الاصل الإجتماعى ،ذلك الاصل الذى يمثل « عند دوركيم » الاساس الموضوعى للفكر .

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة فى أحضان الدين ، والدين من ظواهر المجتمع ولما كانت « المقولات » هى صور الفكر واطاراته التى بدونها لا يستطيع العقل الانسانى أن يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت فى جوف الدين ونشأت فى « الفكر الدينى » لانها مليئة بالعناصر والتصورات الدينية .

وليست « التصورات الدينية » فى حقيقة امرها الا « تصورات جمعية » ، لانها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية ، كما أن الطقوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها « حالة عقلية عامة » (٢٨)

ولما كان للدين اصله الاجتماعى ، فان المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لانها صادرة عن الفكر الجمعى . ولعل فكرة الاصل الدينى للعلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها « دوركيم » من استاذه الفيلسوف « اوجيست كونت » حين التفت الأخير الى الفكر اللاهوتى باعتباره أصلا اوليا لاشكال الفكر الميتافيزيقى والوضعى .

التصورات الجمعية عند دوركايم :

ولقد ناقش « دوركيم » مسألة اصل التصورات فى العقل الانسانى ، ولذلك وجدناه يتعرض لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول أن يقيم بصددها نظريته المشهورة فى العقل الجمعى ، حيث انكر دوركيم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التى اجتاحت الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الأولية .

ورفض دوركايم تلك النزعة الحيوية التطورية التى ذهب اليها « هربرت سبنسر » كما اعترض دوركايم أيضا على تلك النزعة البيولوجية المسرفة التى تزعمها الفرد اسبيناس « Alfred Espinas » ورينية فورمس « Worms » ، حيث عقدت تلك الاتجاهات البيولوجية فى علم الاجتماع شتى المماثلات بين المجتمعات الانسانية والمجتمعات الحيوانية .

وقال اصحاب علم الاجتماع الحيوانى Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعى عند الحشرات (٢٩) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين « طبيعة التجمع الانسانى » والتجمع الحيوانى ، على اعتبار ان التصورات البيولوجية تصدر عن الغرائز والدوافع الفطرية ، كما أننا لانشاهد

فى تلك المجتمعات الحيوانية تلك النظم والانساق والعلاقات التى تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها (٣٠) .

كما ان الخطأ الذى وقع فيه اصحاب النزعات الحيوية والاتجاهات العضوية فى علم الاجتماع البيولوجى ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجى ، ولكن مرجع الخطأ — فى رأى دوركيم — يكمن فى استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا . فقد حاول البيولوجيون اضفاء الطابع البيولوجى على علم الاجتماع، وان يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير ان هناك مميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا ، من حيث ان التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها، وانما تستمد هذه التصورات اصولها من بنية الحياة الجمعية ، تلك التى تتألف من تصورات عامة تشيع فى البناء الاجتماعى ، ومن ثم لاتنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركايمية عن التصورات الجماعية .

نظرية العقل الجمعى :

واذا كان دوركيم — قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التى سادت علم الاجتماع ، الا أنه انكر أيضا ما يدعيه أصحاب « النزعة الظلية Epiphénoménisme » (٣١). ورفض مايقول به اصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك التى تعتبر العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن طبيعة الحياة الفيزيقية ، والتى ترى ان — العمليات العصبية والفسيولوجية انما هى ظواهر فيزيقية خالصة ، وهى المصادر التى يتولد عنها حالات نفسية هى بمثابة الظل أو الانعكاس « Le reflet » (٣٢) ، وان عملية التداعى العقلى للمعانى ، ليست الا صدى لعملية التداعى الفيزيقى (٣٣) .

ويرى دوركيم ان تلك الاتجاهات الغريبة ، انما تنتهى حقا الى الشك فى وجود العقل والحياة العقلية لأنها عاجزة تماما عن تفسير الذاكرة والمخيلة وقوى العقل المدركة ، من حيث ان التصورات والذكريات ، انما تصدر عن العقل الذى يستقل تماما عن الأصل العضوى ، كما أن الذاكرة لا يمكن ان ترتد الى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تشتق الحالات العقلية اشتقاقا مباشرا عن الخلايا والأنسجة ، والا وقعنا فى الشك فى حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التى تتمتع باستقلالها القائم بذاتة Sui generis (٣٤) ، والتى تستقل تماما عن الظاهرات البيولوجية والفسيولوجية .

وخلاصة القول : فقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على أصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية من امثال « مودسلى Maudsley » و « هكسلى Huxley » هؤلاء الذين حاولوا ان يردوا الظواهر العقلية التى تتصل بقوى الادراك والمعرفة مثل عمليات التذكر والتخيل والتصور ، الى ظلال تنبعث من مادة عضوية ، وتصدر عن أصول بيولوجية .

ولقد أنقذ دوركيم العقل والتصورات العقلية من تلك التفسيرات المتعسفة التى يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، اذ ان التصور ليس مجرد حالة فسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيا أو شوكيا ، حسيا كان أو حركيا .

لأننا اذا ما نظرنا الى تلك العلاقات والارتباطات التى تربط بين التصورات فاننا نجدها تتمايز تماما عن طبيعة تلك العناصر الفسيولوجية الشوكية ، ومعنى ذلك ان الحياة العقلية لا يمكن أن تشتق أصلا عن حياة الخلايا العصبية فالعقل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظلا للحياة البيولوجية .

ولكن ما هو اذن المصدر الذى تستند اليه الحياة العقلية ؟ .. وكيف فسر دوركيم مشكلة العقل والتصورات ؟ . وعلى اى اساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم فى تلك الحقائق التى تصدر عن العقل الفردى ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته فى العقل الجمعى وكيف يميزه عن العقل الفردى ؟

يقول دوركيم — فى الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الافراد ، كما أن التصورات الجمعية خارجة فى نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية ، وارتكانا الى هذا الفرض الدوركيمى تصبح الحياة الجمعية هى الاساس الذى تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالى هى المصدر الوحيد للتصورات الفردية (٣٥)

الذاكرة الجمعية عند هالبفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : أن التصورات الفردية ممتلئة بالعناصر والاطارات الاجتماعية . فقد كان يظن — فى الماضى مثلا — أن عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وأن الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وأن الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهودا ذاتيا أو فرديا ، لذلك حاول علماء النفس أن يماثلوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام . من حيث ان الحلم يشبه التذكر وبخاصة فى عملية استحضار الذكريات وفى هذا المعنى يقول « فرويد Freud » : « ان الحلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضى — تلك هى القاعدة العامة » .(٣٦)

ولكن « موريس هالبفاكس Halbwachs » فى كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire » ينكر على علماء النفس قولهم فى عقد المماثلات بين الحلم والتذكر . ويؤكد « هالبفاكس » أن

هناك اختلافا حاسما بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام، فليس الحلم عند «هاليفاكس» عملية تذكر، تترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعي .

حيث اننا فى ظاهرة الاحلام ، انما تمر امامنا مختلف الصور المضطربة التى لانستطيع أن نحدد ازمانهـا أو مـكانها ، على عكس الحال تماما فى عملية التذكر التى تفترض جهدا حقيقيا لتـكوين هيكل من الافكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور .

كما اننا نستعرض الماضى — فى ظاهرة الأحلام — ونرى ذلك الماضى فى صور مبعثرة لاترتيب بينها ، الا اننا نحاول فى عملية التذكر ، ان نستحضر هذا الماضى فى صور مرتبة ، ونسترجعه فى استحضار منظم للاحداث والوقائع(٣٧) ويرى «هاليفاكس» ان المجتمع يزودنا فى رأيه «بالاطارات Les Cadres» التى تساعدنا فى اتمام عملية التذكر ، حيث ان كل عملية من عمليات التذكر انمـا تتصل فى اذهاننـا بعناصر اجتماعية تلك تتمثل فى «اشخاص» أو «جماعات» إلى «أماكن».

ومعنى ذلك ان الوسط الاجتماعى — عند هاليفاكس — هو المرجع الوحيد الذى يحدد لنا معالم الطريق فى الكشف عن عملية التذكر ، تلك العملية التى كان يظن انها عملية فردية ذاتية بحتة ،إذ أن كل استحضار للذاكرة — يقتضى عند هاليفاكس تدخل اطارات اجتماعية Cadres Sociaux يعجز المرء بدونها عن اعادة بنـاء الماضى وارتباط الذكريات .

ومعنى ذلك — ان «هاليفاكس» قد ربط بين اطارات اجتماعية خالصة ، مثـل اللغة والدين والتاريخ والاساطير ، تلك الاطارات التى تجعل من عملية

التذكر ، عملية مشروطة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى انما تلتحم تماما باطارات صادره عـــن ذاكرة الجماعة أو الذاكرة الجمعية La Mémoire collective . (٣٨)

فإن الكلمات التي نستخدمها في بلورة أفكارنا وذكرياتنا ، والتواريخ التي ترتب بفضلها هذه الذكريات ، والأحداث الهامة التي نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها أثر حياة الجماعة وتقاليدها في إتمام عملية التذكر .

بمعنى أن هناك شيئا من المجتمع يوجد في جوف الشعور الفردي « ويكمن في عقل الإنسان وذاكرته » ، فما هو « جمعي » يتمثل فيما هو « فردي » ، وما يحويه الفكر الجمعي وتصوراته ، ينصب بالتالي في وعاء الفكر الفردي ويلج في مشاعر الفرد وتصوراته .

وهنا يبدو أثر الإتجاه الدوركيمي واضحا في تفسير « هاليفاكس » للذاكرة إستنادا إلى اطارات وصور قائمة في الذاكرة الجمعية ، ومن ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهي ظواهر تتعلق بالإنسان الفرد ، فنجدها تتحول عند الاجتماعيين إلى ذكريات جماعية وتصورات جمعية ، ممثلة بالعناصر الاجتماعية .

ويهدف الإجتماعيون من ذلك إلى إلغاء العنصر الفردي في التصور والتذكر ، وتأكيد العنصر الاجتماعي ، فيقول هاليفاكس : « بذاكرة جمعية » تفسر ذكريات الفرد . ويقول دوركايم : « بعقل جمعي » يؤلف فيما بين العقول والتصورات الفردية من جهة ويتمايز عنها من جهة أخرى .

حيث أن التصورات الجمعية عند « دوركيم » هي : « تصورات خارجة عن عقول الأفراد وتصوراتهم الفردية ، كما أنها في الوقت ذاته لا تشتق من

التصورات الفردية ولا تستند إلى الأفراد من حيث هم كذلك ، وإنما ترتد تلك التصورات الجمعية ، إلى ذلك التـأليف الفريد الذى يجمع بين العقل والتصورات الفردية فى اطار وحيد .

فليست التصورات الجمعية اذن هى مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل الجمعى ليس مجموع العقول الفردية إذ أن « الكل » على ما يقول الجشطلتيون « ليس مجموع الأجزاء » . وقد استند دوركيم فى تأكيد هذا الفهم — إلى أمثلة من علم الكيمياء (٣٩)

من حيث أن الـكل الـكيميائى يستقل تماما عن خصائص أجزائه وطبيعة عناصره الفردية ، حيث تنصهر فيـه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالى تتمايز خصائص الـكل وصفاته عن خصائص الاجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية ، وأغلب الظن أن « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التى تلقاها عن أستاذه « رينوفييه Renouvier » (٤٠) الذى لقنه تلك الحقيقة القائلة بأن « الـكل أكبر من مجموع أجزائه » .

وإستناداً إلى هـذا الفهم ، فلا يستطيع الفرد أن يخـلق بذاته تصورات إجتماعية ، إلا عن طريق إحتكاكه بالآخرين ، إذ أن ما هو « جماعى » لا يمكن أن تكون علته إلا إجتماعية ، ولذلك فإن ما يسميه « دوركيم » بالعقل الجمعى إنما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ، التى تميزه تماما عن « العقل الفردى » .

ولعل فـكرة العقل الجمعى قد استقاها دوركيم من مصادر فلسفية ألمـانية ، تذكرنا بفكرة « هيجل Hegel » عما أسماه «روح الشعب Volksgeist » (٤١) ، ذلك الروح المطـلق أو « روح الـكل Allgeist » كما يسميه « ستينثـال

Steintha « (٤٢) الذى نظر إليه على أنه الروح الموضوعى الكلى ، أو الروح الجمعى الذى عنه تصدر القيم والأساطير ، والذى عنه تنبثق التقاليد والتصورات .

ولعل « اميل دوركيم » أراد بنظريته فى العقل الجمعى ، أن يرفع المجتمع درجة فوق الفرد ، وأن يسمو بالعقل الجمعى باعتباره كائنا علويا مفارقا ، يحلق فوق مشاعر الأفراد وعقولهم وذكرياتهم ، وأن يجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة ، ومهبطا فريدا للمقولات والتصورات .

وهكذا وقف علم الإجتماع الدوركيمى من مسألة العقل والتصورات ، رافضا تلك الإتجاهات الحيوية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وانتهى إلى ما افترضه بما أسماه العقل الجمعى والتصورات الجمعية .

النزعة الشيئية Chosisme :

ولقد حاول « دوركيم » أن يقيم نظرية للمعرفة يستند إليها علم الاجتماع الوضعى ، وتنبنى على أساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، استناداً إلى مبدأ دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها « على أنها أشياء Comme des choses » حتى تتحقق الموضوعية التامة فى علم الاجتماع .

من حيث أن الحقيقة فى العلم الوضعى ، إنما تفرض على عياننا من الخارج ، كما أن العلم الحق ، لا يمضى من عالم الفكر إلى عالم الأشياء ، ولكن على العكس من ذلك فإنه يبدأ من الاشياء « كمعطيات أولية » تكون نقطة البدء فى العلم ، وينتهى إلى الفكر .

ومن ثم ينبغى أن نبدأ ، فى رأى دوركيم ، بالظواهر وأن ندرسها على أنها أشياء ، ومن ثم كان لابد من أن يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظاهرات

والأشياء ، يستطيع بفضلها ان يصبح علما كسائر العلوم ، وان يكون له ميدانه الخاص الذى يكتشف تلك الأرض المجهولة التى تكتنف العالم الاجتماعى .

وكان لا بد أيضا لدوركيم ، فى بحثـــه عن مادة علم الاجتماع أن يقوم بدراسة الأحداث والوقائع والظاهرات الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول أن يؤكد حقيقة تلك الظاهرات ، وان يدعم وجودها العقـــلى بنزعته الشيئية Chosisme [٤٣] ، حين يعالج موضوعات علم الاجتماع وظواهره على أنهـا أشياء قائمـة بذاتهـا Sui - generis ، من حيث ان كل ما هو اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات [٤٤].

وأغلب الظن ان تلك الحقيقة الشيئية التى حاول دوركيم ان يضفيها على طبيعة الظاهرات الاجتماعية ، ليست من وحى الفلسفة الدوركيمية ، ولعلهـا صدرت عن « فلسفة أوجيست كونت الوضعية » ، حين التفت إلى الظاهرات الاجتماعية ودرسها على أنها ظاهرات فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل فى هذا اعترافا ضمنيا من « اوجيست كونت » بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على خصائص شيئية ، من حيث ان الظاهرات الفيزيقية انمـا تصدر عن طبيعة الأشياء [٤٥] .

ولقد عاب البعض على دوركيم تلك النزعة الشيئية بصدد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، ونعتوا نظرته على أنها من الأساليب الميتافيزيقية التى ليست من العلم فى شىء — ولـكن « دور كيم » فى افتتاحه لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les Régles De La Mèthode Sociologique » حاول الرد عـلى تلك الاعتراضات التى ترميـــه بالمادية ، حيث شبه

حقائق العالم الاجتماعي بتلك الحقائق التي نشاهـدها في العالم الفيزيقي الخارجي .

ولكن دوركيم ، يرى أنه لم يقصد بهذا التشبيه مجرد الهبوط بصور الوجود العليا الى مستوى صوره السفلى ، كما أنه لم ينظر الى الظاهرات الاجتماعية عـلى أنهـا « أشياء مادية Des choses matérielles » (٤٦) وإنما يريد بهـا أن توصف على أنها « أشياء كالظواهر الفيزيقية » من حيث أن « الشيء » يقابل « الفكرة L'idée » بمعنى أن معرفتنا له انما تأتي الينا من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع ، على حين ان معرفتنا بالفكرة ، انما تأتي من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل . وليس معنى اننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج هو أن ننظر اليها على أنها كائنات مادية بحته .

وإنما قصد دوركيم من ذلك ، ان نسلك حيال تلك الظواهر مسلـكا عقليا خاصا ، على اعتبار أننا لا نعرف شيئا عن جوهرها ونجهل تماما كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها . وعلينا ان نبذل جهدا في الكشف عن خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق والظاهرات السوسيولوجية في صلب العلم الانساني ، وحتى يشق علم الاجتماع طريقة نحو الوضعية التامة .

وختاما — رأينا كيف عالجت النزعة الدوركيمية مسألة الظواهر ، وكيف وقف دوركيم من مشكلة العقل الجمعي والحقيقة الاجتماعية ، الأمر الذي يجعلنا نؤكد وجود تلك المساهمات المتعددة التي أسهم بها « علم الاجتماع الفرنسي والألماني » ، بصدد المشكلات الابستمولوجية ، فصدرت « سوسيولوجيات » متفرقة باكتشاف ميادين جديدة في علم الاجتماع ، فظهر « علم اجتماع المعرفة »

وصدر « علم اجتماع العلم » ، كما طرق علم الاجتماع الدوركيمي مسألة العقل ومشكلة التصورات « والمقولات » .

وسنحاول فى الفصلين القادمين ، ان نستعرض فى شيء من الاسهاب مختلف تلك المساهمات التى قام بها علم الاجتماع المعاصر فى حل المشكلات الفلسفية . وبخاصة مشكلة مقولات الفكر الانسانى ، و « مسألة مصادر المعرفة » وأصولها الاولية . وسنقوم فى الفصل الثانى بدراسة « سوسيولوجية المقولات » دراسة مفصلة ، كما سنركز الانتباه فى الفصل الثالث على مشكلة المعرفة بالاشارة الى مختلف المواقف السوسيولوجية الهامة التى قام بها « دوركيم » و « ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الأول

1 — Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Translated by D.F. Pocock, Cohen & West, London 1953, P. XXX Vii.

2 - Runes, Dagobert, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942 PP. 94 - 96.

3 — ابن سينا ، الشيخ الرئيس : الشفاء — باب المقولات تحقيق الاب قنواتى وممود محمد الخضيرى — وقدم له ، ابراهيم بيومى مدكور — ص ٢ ، القاهرة ١٩٥٩

4 — Ehrlich, Howard, J.. «*Some Observations on the Neglect of the Sociology of Science,*» Philosophy of Science, volume 29. No. 4 October 1962. P. 369.

5 — Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*,. Revised and Enlarged Edition, Glencoe, New York. 1962. P. 489.

6 — Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge, trans*. By Louis Wirth and Edward Shils. Kegan Paul, London. 1940. P, 278.

7 — Gurvitch, georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical library, New York. 1945. P. 372.

8 — Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 14.

9 - Durkheim, Emile, *L'Education Morale*, Paris 1925 P. 80.

10 — Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 374.

11 - Aron, Raymond, *La Sociologie Allemande contemporaine* Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 75 - 76.

12 — Gurvitch, Georges-, *The Twentieth century Sociology* Op. cit. P. 378.

13 - Mannheim, Karl, *Fssays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

14 — Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Op. Cit, P. 178.

15 — Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, The Free press of Glencoe. The fifth printing, New York· 1962. P. 494.

16 — Merton Robert., *Socivl Theory and Social Structure*, fifth Brinting, New York. 1962. P. 531.

17 - Barber, Bernard, *Sociology of Science*, The Free press of Glencoe, New York. 1962 P. 6.

18 — Ibid : p. 14.

19 - Ibid p. 67.

20 — Ibid : p. 539.

21 — Merton Robert., *Social Theory iand Social Structure*, Fifth Printing, New York. 1962, P. 533.

22 — Barber, Bernard, *Sociology of Science*, Op. Cit, P. 90.

3 — Issa, Ali A , *Applied Sociology*, Bulletin of The Faculty of Arts, Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954.

24 – Barber, Bernard., *Sociology of Science*, Op. Cit., P. 540.

25 — Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophy*, Sixième Edition Revue et augmentée, Presses Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.

(ملحق النصوص .. أنظر النص الأول)

26 – Séailles, Gabriel, & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie., Les Problèmes et les Ecoles*, Quatrième Edition Paris. 1928. P. 168.

72 – Ibid : P. 34.

28 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 14.

29 — Cuvillier, Armand , *Introduction à La Sociologie*, 4e édition, Collection Armand Colin, Paris. 1949. P. 36.

30 — Durkheim, Emile., *L'année Sociologique*, Vol : V, P. 129.

31 — Durkheim, Emile.; *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F. Pocock, London. 1953. PP. 2—4.

32 — Blondel, ch, *Introduciton à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1952. p. 44.

33 — Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Op. cit. *P*. 8.

34 — Blondel, ch., Op. *P*. 45.

35 — Durkheim, Emile.; *Individual and Collective Representations*, *Sociology and Philosophy*, London. 1953. *P.* 24.

36 — Halbwachs, maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1935. p. 5.

37 — Ibid : P. 19.

38 — Ibid: P. 377.

39 — Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Cohen west, London. 1953. P. 26.

40 — Ibid . P. XXXIX.

41 — Blondel, ch , *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952 P . 51.

42 - Cuvillier A., *Introduction à La Sociologie*, Collection, Armand Colin, Paris, 1949, P. 45.

43 - Blondel, ch., *Introduction à la Psycholoqie Collective*, Paris. 1952. P. 46.

44 — Ibid : P. 40.

45 — Durkheim, Emile., *Les Régles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(ملحق النصوص . . النص الثانى)

46 - Durkheim. Emile., *Les Régles de la Méthode Soclogique*, Paris. 1927. P. XI.

(ملحق النصوص . . النص الثالث)

الفصل الثاني

علم الاجتماع وأصل المقولات

- ماهى المقولات ؟!
- الزمان الجمعى Le Temps Collective
- وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان .
- مقولة المكان L'Espace
- وجهة النظر البنائية فى المكان .
- فكرة السببيه Causalité
- الاصل الاجتماعى لمقولة العدد .

ماهى المقولات ؟؟

المقولات فى عرف الفلاسفة جملة ، هى الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنـــا وافكارنا ، وهى الوسائل العامة التى يفهم فكرنا فى اطارها كل معـــارفه المختلفة واحكامه المتباينة التى تؤلف معرفته .

فأحكـام الفكر ايا كانت ، انمـا تعبر عن عـلاقة جوهر بأعراضه ، أو علة بمعلول ، كما تعبر ايضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات اشبه شىء بالقوانين الفكرية العامة التى تندرج تحتها كل احكام المعرفة ، من حيث انها اطارات الفكر المتينة التى تحيط به من كل جانب فهى مصـــادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل .

بمعنى ان كل فكـرة من أفكـارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطـارات الصارمة ، فتظل فيها دون أن تبرحها ، فكأننا لا نعقل شيئا لا يكون فى « الاين » أو « فى المتى » ، كما لا نستطيع أن نفسر تتابع الاحداث والوقائع الا فى نطـاق « العلية والمعلولية » ، واستناد إلى ذلك ، لا تستقيم للفكر فاعلية بينما هو منفصل عن المقولات .

ولاشك أن مشكلة المقولات، تعد من أهم المشكلات التى تعرضت لها الفلسفات، ولذلك لم يغفـل عـلم الاجتماع عن المشـاركة فى التعرض لتلك المشكلة ، فأسهم بصددها مساهمة تتفق وما لها من اهمية فى تاريخ الفكر الفلسفى . كما حاول علم الاجتماع أن يحـد لها تفسيرا سوسيولوجيا بالكشف عن مصادرها واصولهـا الاجتماعية . ونظرا لما عقده علم الاجتماع الفرنسى من اهمية بصدد تلك المسألة فقد حاول دوركيم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومداها بقوله (١) .

« انه توجد فى جذور احكامنا ، عدد »
« من الافكار الهامة التى تسود حياتنا »
« العقلية برمتها ، وهى التى يسميها الفلاسفة »

« منذ أرسطو بمقولات العقل: كالزمان،»
« والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة »
« والجوهر والشخصية . وهى تطابق »
« الخصائص العامة للاشياء » .

ولقد تتبع « اميل دوركيم » الاصول البعيدة لمقولات الفكر ، فوجد انها آتية من الجماعة ، كما انها مشبعة بعناصر اجتماعية وتصورات دينية، وفى هذا المعنى يقول دوركايم :

« ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية»
« تحليلا منهجيا ، لوجدنا فى طريقنا »
« مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت فى»
« جوف الدين ونجمت عن الدين، ولذلك»
« فهى نتاج للفكر الدينى (٢) . »

والدين عند دوركايم — ليس كمثله شىء يتصف بكونه اجتماعيا، والتصورات الدينية ، انما هى تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية . ولما كانت المقولات ناشئة عن الدين ، فهى بالتالى تصدر عن المجتمع على اعتبار أن الدين « شىء اجتماعى une chose Sociale » .

وهذه هى المسألة الرئيسية التى يدور حولها البحث فى علم الاجتماع الدوركيمى بصدد مقولات الفكر الانسانى ومصادرها الدينية واصولها الجمعية . على اعتبار أن الدين بطقوسه وعباداته انما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٣) ، ويخلق بين الناس تيارا فكريا واحدا . من حيث أن الطقوس والمراسم والعبادات الدينية ، انما هى فى حقيقة امرها انماط من السلوك وأساليب من العمل تتجلى كظاهرة اجتماعية بوحى من عقل الجماعة .

وان كان ذلك كذلك — فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر ومبادىء العقل ثمرة من ثمرات الفكر الدينى . وإذا كان الفكر الدينى يعبر عن أشياء إجتماعية ، فتصبح المقولات بالتالى ثمرة من ثمار الفكر الجمعى .

وهكذا أراد دوركيم — منذ بداية كتابه عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ، أن يلقى ضوءا على نظريته فى المقولات ، وأن يضيف إلى نظرية المعرفة ، وجهة نظر إجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية مقولات الفكر الإنسانى .

الزمان الجمعى Le Temps Collective :

إن فكرتنا عن « الزمان » مثلا — لا يمكن فهمها ، ولا نستطيع أن نتمثلها إلا إذا اخضعناها للبحث الوضعى الذى يستند إلى القياس ، ولن نتفهم طبيعة الزمن إلا بقياس لحظاته وتقسيم آناته ، والتعبير عنها بنسب وعلامات موضوعية ، كما أننا لن نتصور المفهوم الوضعى للزمان الا بتحليله وتفسيره بمختلف الدلالات والوقائع والأحداث ، بإعتبارة تتابعا للسنين ، والأشهر وإستمرارآ متتاليا للايام والأسابيع (٤) .

وهكذا لا ندرك معنى الزمن — فى رأى دوركيم — إلا إذا ميزنا بين جزئياته البسيطة التى تنسال خلال نسيجه المتتالى المستمر ، فليس الزمان مجرد تتابع يسبح فى فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، على نحو ما يقول كانط Kant (٥) .

ولقد تساءل — اميل دوركيم — عن العلة التى تفسر ذلك التتابع الزمانى ، وعن الأصل الذى بفضله حدث ذلك السياق القائم فى ديمومة الزمان ، كما تساءل

أيضا ، عن سر ذلك التمايز الحادث بين جزئيات النسيج الزمنى المتتالى ؟ وهل يرجع ذلك التمايز إلى مجرد تتابع إحساساتنا وإنطباعاتنا كما تجرى على صفحة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على أنها بقايا إحساسات أفقرها التجريد من محتواها الحسى ؟ ! على نحو ما يذهب « دافيد هيوم David Hume » (٦) ومن نحا نحوه من سائر أصحاب المذهب التجريبى ؟

لقد حاول دوركايم — أن يرد على تلك المسألة التى أثارها ، وأراد أن يكتشف علة التتابع الزمنى وأصله ، فذهب إلى ان هناك بلا شك حالات شعورية تتتابع فى جوف وجداننا ومشاعرنا ، تلك الحالات التى تعد جزءا هاما من ماضينا وحاضرنا ، ولذلك قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتيـــة هى الأصل السيكولوجى لفكرة الزمن ... ولـكن هـذا « الزمان الشعورى » — « زمان ذاتى » ، وهو « زمانى أنا Mon Temps » (٧) .

أما الزمان الموضوعى — فما معناه ؟ — وما هو أصل الزمان كفكرة مجردة ؟ وكمقولة غير ذاتيـة impersonnel ؟ — وكيف نفسر حقيقة الزمان بإعتباره اطارا عاما يغلف وجودنا الفردى ؟ وما هو الزمان العـام — زمان الانسانية ؟ ؟

وإزاء تلك المسائل المتعددة ، التفت دوركيم ، إلى الزمان كديمومة لا نهائية لا تنقطع ، كما لم يقتصر على ذلك الزمان السيكولوجى القـاصر . فرفض الحل التجريبى الذى يأخذ بالأصل الشعورى لفكرة الزمان ، وإتجه دوركيم نحو الزمان اللانهائى المطلق ، وهو زمان كل إنسان فى كل حضارة ، وهذا الزمان الكلى هو الزمان الجمعى Le Temps collective (٨) .

وإرتكانا إلى هذا الفهم — التفت دوركيم إلى الزمان الجمعى ، ورفض الزمان الفردى الذى ابتغاه « هيوم » وذهب دوركيم إلى أن الزمان باعتباره تنظيما للاحداث ، وتصنيفا للوقائع ، لابد وأن يكون مشتقا من طبيعة الحياة الاجتماعية ، وما يتخللها من تتابع رتيب لمختلف الظاهرات والأحداث الدينية .

حيث أن التقسيمات الزمانية ودوامها فى أشهر وأيام وسنين ، لها صلتها الوثيقة بدورات إجتماعية ، كتلك المناسبات الدينية ، كما ويتصل التواتر الزمانى الجمعى أيضا ، بتواتر الطقوس والأعياد والشعائر الجمعية .

وعلى هذا الأساس — فان تلك الديمومة الزمانية الذاتية التى نستشعرها فى تتابع إنطباعاتنا وإحساساتنا الداخلية ، لا يمكنها مطلقا أن تكون أصلا لفكرة الزمان بمعناه المطلق أو اللانهائى ، من حيث أن تلك الديمومة الذاتية ، إنما تؤكد فقط ذلك الايقاع الرتيب الذى نلمسه فى حياتنا الشعورية ، ولكنها لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ فى حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس (٩) .

كما أن ذلك التتابع المتناسق فى إيقاع حياتنا الجمعية ، إنما يشتمل بالضرورة على مختلف أشكال الايقاعات الزمانية لحياتنا الفردية ، باعتبارها نتاجا لحياتنا الجمعية ، وبالتالى فان ما نستشعره من تتابع زمانى ، انما يعبر عن ديمومة جزئية تتردد صداها فى حياتنا الشعورية ، والتى هى جزء من الديمومة الكلية للحياة الشعورية الجمعية .

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقى ، الزمان الاجتماعى الكلى ، الذى يتشخص فى كل حالة فردية جزئية ، من حيث أن الزمان المطلق لا يتحقق وجوده الا فى حياة المجتمعات . اذ أن تاريخ العالم ليس الا تاريخا للمجتمعات . كما أن تلك

الديمومة الكلية القائمة فى الزمان الاجتماعى المطلق ، لا يتحقق وجودها إلا بفضل التجدد والحركة الحادثة فى مجرى الحياة الجمعية . (١٠)

وان كان ذلك كذلك — فان فكرة الزمان ، لا تتولد عن التجربة الشعورية للفرد ، وانما تصدر عن أصل إجتماعى ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة فى الحياة الجمعية ، فالتقويم الزمنى هو إذن تعبير صريح عن إيقاع الحياة الاجتماعية وما يصاحبها من مظاهر النشاط الجمعى . وهكذا يصدر « الزمان الاجتماعى » عن تلك الديمومة الكلية المطلقة ، الكامنة فى حياة الجماعات .

ولقد تابع « هوبير » و « موس » هذا الاتجاه الدوركيمى ، وقالا بالأصل الدينى والسحرى لفكرة الزمان . والتفت « مارسيل موس » إلى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجم عن تلك الأفعال والطقوس الدينية ، كما حاول أيضا أن يؤكد الأصل الدينى الغيبى وأن يدعمه بدراساته المختلفة حول التصورات السحرية (١١).

وخلاصة القول : إن الزمان الدوركيمى ليس صورة من صور الحدس ، كما إنه ليس قبليا a Priori فى العقل الخالص ، على نحو ماذهب كانط Kant (١٢) وإنما حاول دوركيم وأتباعه أن يؤكدوا الصورة الاجتماعية لفكرة الزمان ، وأن ينكروا قبليتها ، بابراز الأصل الاجتماعى لصورة الزمان ، من حيث أن تلك الصورة إنما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع التتابع الاجتماعى للاحداث ، ومن تتال للشعائر والطقوس الدينية .

وبهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية السائرة على مر السنين كما تصبح « مقولة الزمن » عند دوركيم ، ظاهرة اجتماعية تشكل فى بنية المجتمع « نظاما اجتماعيا » ثابتا . (١٣)

وهكذا يلقى علم الاجتماع الدوركيمى على فكرة الزمان ضوءا ، ويضفى عليها

طابعا اجتماعيا ، ويعطى لها تفسيرا يكشف عن مغزاها الدينى ومبناها الجمعى .

ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهميه كبرى على فكرة الزمن ، وذلك بربطها بالماضى الاجتماعى ، أو الماضى التاريخى ، ذلك الماضى الانسانى الذى يظهر بظهور المجتمعات ، والذى يتصل بالانسان منذ أن كانت له تجاربه وأعماله وجهوده ومنذ أن شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التى تلخصها جميعا كلمة « الحضارة » ومن ثم كان الزمان الاجتماعى هو الزمان الممتلىء بالتجارب الإنسانية والاجتماعية وهو « الذاكرة الاجتماعيـــة » التى تحفظ حضارة الإنسان الفـــكرية والدينية والخلقية .

وفى هذا الصدد كشف « موريس هاليفاكس Halbwachs فى كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Memoire (١٤) » كشف عن فكرة الزمان باعتبارها إطارا إجتماعيا من إطارات الذاكرة ، وعنصرا رئيسيا من عناصر عملية التذكر ، حيث أننا أثناء قيامنا بالتذكر ، إنما نحاول أن نتوصل إلى الأحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الاجتماعى فاننا نقول مع « هاليفاكس » إن الزمان والمكان من الاطارات الإجتماعية للذاكرة ، حيث إننا لا نمضى من الذكرى إلى الزمان ، ولكننا نمضى من الزمان كاطار اجتماعى ، إلى الذكرى كحدث ولى وانقضى ، كما أننا لانستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الإطار . ولقد كنا نفقد الذكرى لو لم يكن لدينا الإطار لنملأه .

ومن ثم كان من الواضح أن الزمان إطار إجتماعى ، ممتلىء بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعيـة والأحداث الإنسانية (١٥) . ومن هنا ربط « هاليفاكس » فـكرة الزمن بفكرة الماضى المتذكر ، واضفى على مقولة الزمان عنصرا إجتماعيا

خالصا باعتباره شرطا أو إطارا لقيام الذكريات .

وهناك من الدلائل الاجتماعية ما يكشف عن العناصر الاجتماعية والتاريخية التي تكمن في فكرة الزمن ، مؤداها « إن المجموعات الزمنية ، والتقاويم المستعملة في قياس الزمن ، قد صدرت جميعها بصدور حضارات نبتت في مجتمعات قديمة ، كما هو الحال في مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد أصبح لدينا تلك التقاويم الهامه كالتقويم المصري والتقويم الفلسطيني والتقويم الهندي .

كما أن هناك أحداثا هامة قد نعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب السنين ، مثل « الأولمبياد الأولى » أو « تأسيس روما » (١٦) ، كما ويتفق المؤرخون على أن « سقوط روما » أمام غزوات البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور الوسطى .

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضا أحداثا دينية كبرى قبلتها الجماعات البشرية كبدايات للتقويم الميلادي أو الهجري ، تلك التي بدأت « بميلاد » المسيح عليه السلام ، أو « بهجرة » الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي أحداث زمانية مقدسة لدى الشعوب الأوربية والإسلامية مما يجعلها « مراكز تثبيت » ، أو نقاط إرتكاز هامة في التاريخ الإنساني .

ولعل « موريس هالبفاكس » قد عبر تعبيرا صادقا « عن المعنى الاجتماعي والتاريخي » للزمان بالإشارة إلى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ،أي التقاويم المستخدمة في قيـــاس الزمن وبهذا المعنى يكون « هالبفاكس » مكملا « للاتجاه الدوركيمي » في فهم مضمون الزمان الاجتماعي .

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان :

وهناك تطبيقات حقلية ، قام بها رادكليف براون Radcliffe-Brown و « ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard » فى دراستيهما التجريبية « للاندمان Andaman » و « النوير Nuer » ، استنادا إلى ذلك الفرض الدوركيمى للزمان الاجتماعى .

فلقد درس « رادكليف براون » المجتمع الإندمانى ، دراسة حقلية فى الفترة ما بين سنتى ١٩٠٦ و ١٩٠٨ . وهى محاولة تطبيقية خالصة للاسس النظرية لوجهة النظر الدوركايمية ، كما أنها أيضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل يتطابق مع وجهة النظر الفرنسية فى علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملى فى علم الاجتماع .

وليس من شك فى أن « رادكليف براون » قد تأثر بالاتجاه الدوركايمى الاجتماعى إذ أن معظم الفروض التى اختبرها فى التجربة الإندمانية ، إنما هى فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعى الفرنسى ، ومستوحاه من مدرسة دوركايم ، الأمر الذى يؤكد أثر الإتجاه النظرى الفلسفى فى تشكيل اتجاهات البحث فى الدراسة الحقلية ، وفى مناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

وبالاشارة إلى فكرة الزمان بالذات — حدثنا رادكليف براون ، عن بعض المظاهر الاجتماعية التى تؤكد صدق الفرض الدوركايمى للزمان الاجتماعى . فقام بدراسة « للزمان الإندمانى » من زاوية المجتمع .

ففى Akar Bale — وهى قبيلة اندمانية — تدور القصص والأساطير حول أصل الليل والنهار . وربط الاندمانيون بين تلك الدورة الزمانية اليومية بنوع من الحشرات يسمى Cicada وهى حشرة مقدسة عندهم .

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نغما خاصا ، وتشجو بألحان معينة منذ مطلع الفجر ، وتنقطع هذه الأنغام عندما تزحف على القبيلة طلائع الليل . واعتقد الاندمانى أن جحافل تلك الحشرة وجموعها ، إنما تحتفل وتزهو بمطلع الشمس ، فتأخذ فى الضجة والغناء ، على حد تعبير الاندمانيين .

ويعتقد الاندمانى أيضا — إن الأذى الذى يلحق بتلك الحشرة ، إنما يشكل خطرا جسيما على الجانى ، وبذلك فان هناك تحريما إجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه الحشرة المقدسة . وتقول الأساطير عندهم : إن أحد الأسلاف القدامى قد قتل واحدة من Cicada ، فعم الظلام العالم .

ومعنى ذلك أن لهذه الأساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث أنها تفسر شكلا إجتماعيا لفكرة الزمن ، وتضفى طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار . والتفسير الذى يعطيه « رادكليف براون » فى هذا الصدد ، هو أن أسطورة « Akar-Bale » تعد تعبيرا إجتماعيا لتلك المشاعر الجمعية وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردها إلى « حشرة » يثيرون حولها قداسة وتحريما ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكادا » وتتابع الليل والنهار (١٧) .

وفى كتاب « النوير » عقد ايفانز بريتشارد ، فصلا كاملا عن « الزمان والمكان » ، وفى ضوء البناء الاجتماعى النويرى — فحدثنا « ايفانز برتشارد » عما أسماه « بالزمان البنائى Structural Time» وميزه عما اسماه أيضا « بالزمان الايكولوجى Oecological Time » . (١٨)

ولقد قصد « ايفانز برتشارد » بالزمان البنائى ، هو ذلك الزمان الكلى الذى يحدث فى النسق الاجتماعى . وهو زمان تغيرى يلحق بملامح البناء الاجتماعى ،

لأن الزمان البنائى هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية تطرأ على سائر انساق المجتمع وذلك هو زمان « الصور البنائية Structural form » على حد تعبير « رادكليف براون » ، الذى يميز فى نظريته العامة للبناء الاجتماعى ، بين ما يسميه بالصورة البنائية ، وهى صورة ثابتة استاتيكية لا يلحقها التغير إلا قليلا ، وبين « البناء الواقعى Real Structure » وهو البناء كحقيقة عينية قائمة نراها « بشحمها ولحمها » ، وذلك هو البناء الذى يخضع للمشاهدة والتغير فى ديمومة الزمان ، لأنه بناء ديناميكى تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمنى وفعله الأكيد فى تحديد مظاهر الحياة الاجتماعية.(١٩)

هذه إشارة عجلى عن فكرة «الزمان البنائى» كما نراها عند « ايفانز بريتشارد ورادكليف براون » . أما عن الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتجلى للفرد ، كحركة موقوفة أو دائرية cyclical . وبذلك يكون « الزمان البنائى » للنوير ، متعلقا بحركة البناء الاجتماعى النويرى برمته .

أما الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى والبدنات Lineage والعشائر Clans . كما أن الزمان الايكولوجى للنوير ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين تلك الأحوال الزمانية المتكررة التى يقف إزاءها النويرى موقفا خاصا ، ومن ثم يكون عنده فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعى بفضلهما يستطيع أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

والدائرة الايكولوجية عند النويرى هى السنة . فهى تتابع مميز لحركة الأحداث وإيقاع الحياة الاجتماعية . وللسنة فى تلك الدائرة الايكولوجيـة فصلان هما « توت Tot » و « ماى Mai » . و « توت » هى فصل المطر الذى يبدأ من منتصف مارس إلى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل « ماى Mai » . ويتعاقب كل منهما فى دائرة ايكولوجية مغلقة .

فالفصل الأول يتعلق بزمان المطر والفيضان ، أما الفصل الثـانى فهو زمان الرعى والنشاط والحركة . ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الأشكال أو المناشط الاجتماعية social activities ، استنادا إلى تلك الآشكال والعلاقات الايكولوجية Oecological relations (٢٠) والتقويم النويرى — تقويم قمرى - يتعلق بالدورة القمرية . وترتبط هذه الدورة بدورة اجتماعية ، تتعلق بمختلف المناشط الجمعية.

بمعنى أن تكون لهذه الدورة القمرية « وظيفة اجتماعية Social Function » ترتبط بدائرة المناشط والجهود الاجتماعيـة ، تلك الوظيفة التى تعطيهـا معناها ومغزاها . وبفضلها ينظم البدائى النويرى حياته الاجتماعية بالرعى والحصاد صيفا وبصيد الأسماك شتاء .

وبذلك يصبح الزمان عند النويرى هو تلك العلاقة الثابتة التى تربط بين مختلف المناشط الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية .

وليس من شك فى أن هذا الفهم الذى يعطيه « ايفانز بريتشارد » للزمان النويرى، هو فى حقيقة أمره زمان دوركايمى ، ولذلك حاول «ايفانز بريتشارد» أن يحقق فروضا نظرية لفـكرة الزمان الاجتماعى بدراسة حقلية للمجتمع النـويرى .

وانتهى « ايفانز بريتشارد » الى أن الزمان حين يطبق حقليـا فى الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية تكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث نهتدى عن واقـع البنـاء الاجتماعى ، إلى مايسميه « ايفانز بريتشارد » بالمقولات « السوسيوزمانية Socio - Temporal categories » (٢١)

• • •

وفى دراسة حقلية أخرى ، قام بهـا « بيير بورديبه Pierre Bourdieu » بصدد معالجة فكرة الزمن كما يتمثلها الفلاح الجزائرى . ولقد صدرت هذه الدراسة بعنوان : The attitude of the Algerian peasant . toward Time ,

ونشرها « جوليان بت ريفرز Julian pitt-Rivers » فى كتاب يجمع بين طياته بعض الدراسات الحقلية عن شعوب البحر الابيض المتوسط، وعنوان هذا الكتاب الذى نشره «بت ريفرز » «Mediterranean Countrymen» .

ومن سمات الزمن عند فلاح القرية الجزائرية Kahyle ، هى التزام الفلاح الجزائرى بالموقف القدرى ، ومن ثم تدفعه قدرتيه تلك ، إلى النظر إلى الزمن على انه كم يتميز بعدم التجانس : (*)

وينشأ عدم التجانس الزمانى عند القروى الجزائرى ، عن تلك الاهتمامات القرويه التى تتعلق بالنسق الاسطورى mythico-ritual system حيث تقوم الاساطير والطقوس والشعائر بوظائف ثقافية وسوسيولوجية ، فى حياة الفلاح

---

* Bourdieu, pierre ; The attitude of the Algerian peasant toward Time, article from, Mediterranean Countrymen, Mouton. 1963 p. 56.

الجزائرى .

ولعل الجزائرى، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصول الجغرافية وتتابعها، حين تتصل بمناشط ايكولوجية معينة بالذات ، مثل زراعة أنواع معينة من المحاصيل ، وتتابع نمو النبات وعمليات الحرث ،وجمع المحصول . وتلك احداث تتواتر كل عام .كما يستند الفلاح الجزائرى فى تحديد الزمان ، إلى احداث زمانية جزئية وقعت فى الماضى ، ويجعل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاعون، أو انتشار الكوليرا، وهى احداث فاجعة، كثيرا مايرد اليها بدايات زمانية محددة.

وكثيرا ما يحدد الفلاح الجزائرى ارتباطاته الزمنية بالسوق ، فيحدد الاسبوع مثلا ، بالسوق القادم The next market . وهنا يربط بين فكرة السوق وفكرة الزمن .

ولا يعرف الفلاح الجزائرى القدرى ، طعم الزمن ، ولا يحسب لليوم حسابا حيث تتواتر الايام على شكل استاتيكى ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعى ، وتنقضى الاوقات خلال المناقشات اليومية ، التى قد تطول ، لا من أجل الوصول الى حقيقة بالذات ، وانما من اجل المناقشة فى حد ذاتها .

وبذلك يتحرر الفلاح الجزائرى من قسوة الزمن ، ويحارب الملل بالمناقشات، ويزيل هذا الكم الزمانى الهائل ، بالتجرد والهروب من قسوة البصمات التى تتركها آنات الزمان .

وهكذا يكون تصور الزمن فى المجتمعات التقليدية والقروية ، زمان قدرى، استاتيكى ، متكرر ، وكأنه طاحونة هوائية تتواتر حركتها الدائبة دون ملل .

وجملة القول — فان الزمان عند الفلاح الجزائرى ليس ديمومة صائرة فى سيلان دائم متغير ، وانما نلحظ أن زمانه ، هو الزمان المكانى Spatial Time المتحجر،

حيث تنتقل انات الزمان إنتقالا مكانيا ، وتتحرك هذه الانات المكانية ، حيث تتواتر فى الأعياد ومواسم الحصاد ، تلك التى تتكرر كل عام .

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائرى بالواقع الحاضر Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك يتحدد الزمن ، بموت فلان أو ميلاد زيد ، أو فرح عبيد . ويستخدم الفلاح الجزائرى ، الوقت فى حرية ، حيث يتخير الأوقات التى يعمل فيها ، ثم أنه حر فى تخير نوع العمل الذى يبدأ به يومه ، وفى تقدير السرعة التى يؤديه بها . ويمكنه إذا شاء أن يتوقف عن عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا فى يوم دون آخر . . . وهذه هى سمات العقلية القروية فى كل مكان ، فى تصورها لفكرة الزمن .

• • •

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلك العناصر التى قد تكشف عن معناها الدينى فى رأى دوركايم ، أو عن أصول جمعية تاريخية كما أشار « هاليفاكس » ، أو عن مناشط إجتماعية تشاهد فى البناء الاجتماعى كما فعل « رادكليف براون » و « إيفانز بريتشارد » و « بيير بورديه » .

مقولة المكان L'Espace :

وعلى نفس هذا النحو عالج الاجتماعيون فكرة المكان L'Espace . فليس المكان عند دوركيم هو ذلك الوسط المبهم الذى حدثنا عنه « كانط » . فالمكان الكانطى غير محدد ، لأنه وسط متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا إلى الفكر من حيث أنه يعبر عن فكرة مطلقة خالصة .

ولقد رفض دوركايم هذا التصور الكانطى للمكان . لأن المكان إذا كان شيئا متجانسا على الإطلاق ، فلسوف يستحيل على العقل إدراكه ، أو تصوره تصورا موضوعيا ، إذ أن التصور المكانى إنما يتـألف بالضرورة من نسق مرتب من الأشياء والموضوعات المستمدة من معطيات التجربة الحسية . ولسوف يستحيل قيام هذا النسق التصورى للمكان . إذا ما كانت أجزاء المكان متساوية ومتجانسة كيفا وكما .

بمعنى أن الظواهر المكانية فى جوهرها ، لابد وأن تكون غير متجانسة ، إذ أننا لن نتصور وضع الأشياء وضعا مكانيا ، إلا إذا لاحظناها فى مواضع غير متجانسة ، ورأيناها فى أماكن مختلفة ، وهذا لن يتأتى إلا بتقسيم المكان إلى أجزاء ومواضع ، على إعتبار أن التصور المكانى لا يقوم إلا بفضل عدم التجانس الواضح بين الأجزاء المكانية ومواضعها .

وإذا ما حاولنا تنظيم الأشياء والموضوعات فى نسق مكانى ، فإنما نضع تلك الأشياء عن يمنة أو يسرة ، ونرتبها شمالا أو جنوبا ، وتحدد موضعها فى الشرق أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدد تنظيم حالاتنا الشعورية فى نسق زمنى مرتب ، فنحصر أزمانها فى تاريخ محدد . فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ، وإنما تتجلى أجزاؤه فى مواضع متعددة .

وقد تساءل « دوركيم » عن العلة فى تعدد المواضع المكانية ، فمن أين وصلتنا تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التمايز بين أجزاء ذلك المكان ؟ وهل صدرت تلك الأوضاع المكانية صدورا ذاتيا مطلقا ؟

فى الواقع أن المكان الاجتماعى فيما يرى « دوركيم » يختلف إختلافا كليا عن التصور الكانطى ، من حيث أن المفهوم المكانى فيما يرى « دور كيم » يختلف

إختلافا تاما عن المفهوم الكانطى ، من حيث أن المكان الدوركيمى لا يصدر صدورا ذاتيا أو قبليا عن بنية العقل ، كما أنه ليس بالمكان المطلق الذى يتسم بسمة العموم وإنما هو مكان « نسبى » يحدده موقف الفرد فى المكان الفيزيقى والمكان الاجتماعى (٣٢) .

وحين نتأمل تلك الأوضاع والتقسيمات المكانية ، فى صدورها ونشأتها ، فإنما يظهر لنا أنها ليست ذاتية أو مطلقة ، وإنما هى مقيدة بتصورات المجتمع للمكان ، إذ أن الإنسان لا يدرك « المكان » إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه بفضل « وسائط إجتماعية » لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجى .

وعلى هذا الأساس يكون « المجتمع » هو المركز الحقيقى للإدراك المكانى ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعى للمكان ، يستطيع الإنسان أن يتعرف على حقائق العالم الخارجى (٣٣) . وتلك التمييزات المكانية القائمة بين أجزاء المكان ، إنما تصدر فى رأى المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خالصة ، مشتقة من طبيعة الحياة القبلية ، حيث تقطن القبائل فى مختلف المواضع والأقاليم ، وحين تعيش العشائر والبطون فى مختلف أنحاء القبائل .

وهذا هو الأصل الاجتماعى للمكان الدوركيمى الذى يصدر عن المكان القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده « طوطم العشيرة » ، ومن ثم أصبح المكان طوطميا ، على إعتبار أن « الطوطم » هو المصدر الاجتماعى لنشأة التقسيمات الاجتماعية ، والعلة التى بفضلها تتعدد المواضع المكانية .

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعية

بصورتها فحسب ، بل أنها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهى آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء (٢٤) .

وإرتكانا إلى هذا الفهم — يتفق التصور المكانى مع طبيعة التصور الجمعى ، وتستند الاختلافات والتقاسيم المكانية ، إلى تلك القيم الاجتماعية والروابط الوجدانية المتعلقة بفكرة المكان الاجتماعى . وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعم الدوركيمى . ففى كثير من المجتمعات الاسترالية (٢٥) ، وفى مختلف مجتمعات أمريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكان على أنه دائرة فسيحة الارجاء .

ولعل السر فى ذلك التصور الغريب يرجع فى رأى دوركيم إلى أن هيئة المكان القبلى الذى ينتسب إليه هؤلاء القوم ، إنما تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكانية المتصورة ذهنيا فى عقول البدائيين ، ترجع بالضرورة إلى تلك الصورة الاجتماعية التى نجمت عن شكل الدائرة التى تقطن فيها القبيلة ، ومن هنا يستطيع البدائى أن يميز بين الصور المكانية ، وأن يحدد مواضع مختلف عشائر القبيلة بالاستناد إلى ذلك الأصل الاجتماعى لفكرة المكان .

وينقسم الناس عند « الزونى Zuni » ، (٢٦) مثلا — إلى سبعة أقسام ، ويضم كل قسم منها عددا كبيرا من العشائر التى تؤلف فيما بينها وحدة مكانية . ومن ثم ينقسم المكان الذى تشغله القبيلة إلى سبعة أنحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكان القبلى الأصلى روابط اجتماعية معينة بالذات . ولذلك يقال أن أجزاء المكان القبلى إنما تتعدد وتنقسم طبقا لاماكن العشائر ، التى قد تقع فى الجزء الشمالى ، أو التى قد يتصورها البعض فى الجزء الشرقى ، ويخالها البعض الآخر فى الجنوب أو الغرب .

ومن هنا صدر الاصل الاجتماعى للتمييز المكانى الذى وضعناه ، بين الشرق والغرب ، وهو بعيد كل البعد عن التصور الذاتى أو الفطرى من حيث أن « التنظيم الاجتماعى L'organisation sociale » هو النموذج الاساسى الذى على مثاله نجم « التنظيم المكانى L'organisation spatiale » (٢٧) .

وعلى هذا النحو يؤكد « مارسيل جرانيت Granet » ذلك الاتجاه الدوركيمى فى تفسيره لفكرة المكان ، وذهب جرانيت : الى أن التصور المكانى فى الفكر الصينى القديم ، هو تصور رباعى الشكل (٢٨) حيث أن الارض رباعية الهيئة ، وتنقسم الى عدد المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ، رباعية الاشكال هى الأخرى كما نسب الصينيون القدماء الى المكان بعض الخصائص الغيبية ، لانهم كانوا يعتقدون بقداسة الأرض (٢٩) ، وهكذا أتت فكرة المكان فى المجتمع الصينى القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع الاقطاعى ، وعن الفكر الصينى العتيق .

وتأكيدا للمصدر الاجتماعى والتصور الدوركيمى لمقولة المكان عالج « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » (٣٠) فكرة المكان فى ضوء البناء الثقافى ، حيث ميز « سوروكين بين المكان الهندسى الاقليدى ، وسائر انواع المكان التى صدرت فى هندسات « لوباتشفسكى Lobtchevsky » و « ريمان Riemann » و « اينشتين » . فعقد سوروكين شتى المقارنات بين تلك الاشكال الهندسية للمكان ، وبين ما يسميه « بالمكان السوسيوثقافى Socio-Cultural Space » الذى ينجم عن تلك الظاهرات السوسيوثقافية السائدة فى بنية المجتمع .

وعلى هذا الاساس ، اكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسى وبين المكان السوسيوثقافى ، من حيث ان المكان الهندسى يتعلق بهندسات كثيرة

ومتنوعة ، وتتصل بدراسة المكان المتكثر ذى الابعاد المتعددة التى عددها « ن » N. dimensional . أما « المكان السوسيوثقافى » فيتعلق بالمكانة الاجتماعية التى يشغلها الانسان فى طبقته واسرته ومجتمعه . ومن ثم يختلف المكان الهندسى عن المكان الاجتماعى كما لايقوم الأول مقام الثانى .

وكذلك الحال بالنسبة للوضع الاجتماعى والثقافى للفرد ومكانته الاجتماعية . فلا يمكن أن تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن ايضا ان تفهم طبقا لمعايير المكان الهندسى . ويضرب « سوروكين » على ذلك مثالا بقوله « ان الرئيس روز فلت حين ينتقل من واشنطن الى طهران فانما يتحرك فى مكان هندسى، ولكنه لم يغير بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعى» .

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » ان يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعى الدوركيمى ،وفكرة المكان الهندسى كما يراه الفلاسفة والرياضيون . والمكان الاجتماعى ليس ثابتا (٣١) ، وانما هو مكان « متنقل » كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان يمتد أو يتضاءل فى عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها .

ولقد ذكر « رادكليف براون » فى دراسته الحقلية لجزر الاندمان .(٣٢) ان الاندمانيين يحملون مكانهم اينما ذهبوا ، من حيث ان الاندمانى لايستقر على حال ، فهو فى ترحال دائم ، وهو فى انتقاله من مكانه ، تظل فى ذهنه قيمه ومعاييره المكانية الاولى ، وتلك هى طبيعة المكان البدائى المتنقل .

وعند شعوب اكثر استقرارا ، يصبح المكان ثابتا بالنسبه للجهات الاربع ، ولكنه يبقى نسبيا فى امتداده وفى تمركزه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الأخيرة تشاهد على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهى الخاصية التى تردد صداها

عبارة مألوفة فى بعض الثقافات والحضارات ، تلك هى عبارة « سرة العالم Nombril du monde » (٣٣) التى اطلقها المصريون فى العصر الفرعونى على « ممفيس Memphis » . والتى رددها اليونانيون القدماء على معبد « دلف Delphes » ، كما اعتبر الصينيون امبراطوريتهم هى « امبراطورية الوسط L'empir du Milieu » .

ولا شك ان الانتقال من هذا التصور البدائى للكم أو المكان ، الى تصورنا الحديث للكم الرياضى أو المكان الهندسى المجرد الذى لايختلف باختلاف الشعوب ، انما هو امر يحتاج الى حضارة ارقى ، لكى يرتقى المكان الاجتماعى النسبى الى درجة المكان الهندسى المطلق .

وبصدد فكرة « المسافة الهندسية » مثلا حاول « ريفرز W.H.R,Rivers » (٣٤) فى دراسته « للطوائف الهندية Castes » ان يشير الى ربط فكرة المسافة الهندسية بفكرة « المسافة الاجتماعية » فى دراساته حول طوائف الهنود . فدرس « ريفرز » « ظاهرة الاحتكاك الاجتماعى » ، وحدد لتلك الدراسة قواعد « الاحتكاك الشخصى Parsonal Contact » ، حيث عالج ملامح الاحتكاك الطائفى فى « مالابار Malabar » ، ووجد ان الفرد من طائفة Nayar لايستطيع ان يدنو من « البرهمى Brahmin » بمسافة تزيد عن ست خطوات كما ان « الحلاق » وهو من طائفة خاصة به — لايقرب به الا بمسافة ١٢ خطوة ، على حين ان الفرد من « طائفة النجارين » لايجرؤ على الاقتراب من البرهمى بأكثر من ٢٤ خطوة .

ومعنى ذلك أن فكرة المسافة الاجتماعية هى التى تحدد قواعد الاحتكاك الشخصى والطبق ، وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة

فى المكان الهندسى ، هى اجتماعية الأصل والمحتوى ، تفسرها نظم المكانة الاجتماعية بين الطبقات والطوائف الاجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات المكانية بصدورها عن الأصل الاجتماعى ، من حيث أن « مواضع الأشياء » فى المكان ليست منعزلة عن « عالم الحياة الاجتماعية » ، فهناك روابط اجتماعية تربط عالم الأشياء بالعالم الاجتماعى .

ومن ثم لا يكون « الشىء La Chose » موضوعا بسيطا من موضوعات المعرفة (٣٥) ، وإنما يقف الإنسان من هذا « الشىء » موقفا خاصا ، من حيث أن الأشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم الاجتماعى ، وأن مواضع تلك الأشياء فى المجتمع هى التى تحدد مواضعها فى الطبيعة . فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ، وليس هناك أيضا وسطا وهميا متخيلا يحدد مواضع تلك الأشياء ، وعلى هذا الأساس تصبح مقولة المكان صادرة عن فكرة المكان الاجتماعى الواقعى (٣٦) .

وجهة النظر البنائية فى المكان :

أكد الاجتماعيون نسبية المكان الاجتماعى ورفضوا كليته وضرورته أو صوريته الكانطية ، نظراً لإختلاف المكان الكانطى عن المكان الاجتماعى الواقعى ــ حيث أن المكان فى المجتمع يمتاز « بالوضوح والتميز » ، وهو الوضوح الفيزيقى والتميز الاقليمى أو الايكولوجى على حد تعبير « ايفانز بريتشارد » .

فالوحدة المكانية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود أو علامات ، ومع ذلك تعتبر متميزة اجتماعيا بالنسبة للسكان الأصليين . فإن الزائر الغريب ، إذا سار مثلا فى متاهات الصحراء بين الواحات والمنخفضات والآبار ، قد لا يعرف أين

يبدأ المكان وأين ينتهى. حيث تتجانس الوحدات المكانية . وحيث تتعدد المسالك وتتبعثر الأماكن ، فيستعصى عليه الأمر فى أماكن لا حدود لها على الاطلاق .

ومن ثم تصبح مسألة المكان أمام الغريب خالية من كل وضوح أو تميز ، على عكس الحال بالنسبة للسكان الأصليين ، حيث يختلف الأمر ، فيعرفون تماما حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم. وهنا نجد نوعا من « الوضوح والتميز » الذى يوجد فى أذهان الناس ، ولا يظهر أمام الزائر الغريب .

ولقد قام « ايفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير . فحدثنا عن « المكان البنائى Structural space » وعما يسميه بالمسافة البنائية « Structural distance » . إستنادا إلى تصنيف صورى للبناء الاجتماعى النويرى ، بشتى أنساقه البنائية التى تتعلق بمكانة الأسرة والبدنات والعشائر . وحاول ايفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الأنثروبولوجية ، أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التى يسميها بالمقولات السوسيومكانية Secio—Spatial Categories . (٣٧)

ولقد قصد ايفانز بريتشارد « بالمسافه البنائية » أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والبدنات lineages والعشائر clans فى البناء الإجتماعى النويرى . كما أن لتلك المسافة البنائية أشكالها وأنواعها المختلفة ، باختلاف الانساق البنائية ، فمنها « المسافة السياسية « Political distance » و « المسافة بين البدنات Lineage distance » والمسافة بين طبقات العمر « age—set distance » .

بمعنى أن فكرة « المسافة البنائيه » تتصل إتصالا وثيقا بمختلف انساق البناء النويرى . الذى ينقسم إلى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التى تربط بينها

علاقات سياسية ، بمعنى أن تصبح المسافة السياسية هى المسافة القائمة بين « القرى Villages » و « بين الأقسام الاقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section » ، كما أنها أيضا تقوم بين أقسام الدرجة الثانية والأقسام الاقليمية الكبرى Primary tribal section وتلك هى مختلف أقسام البناء السياسى للمجتمع النويرى (٣٨) .

ومن الزاوية الاجتماعية درس ايفانز بريتشارد «نظام البدنات Lineages » استنادا إلى «طريقة جمع الانساب» ، وهى وسيلة حقلية من وسائل «مالينوفسكى» تعرف بالطريقة الجينالوجية genealogical system .

فنظر « ايفانز بريتشارد » إلى البدنة على أنها جزء جينالوجى منشطر من العشيرة ، وأن العشيرة clan هى المصدر الأول للبناء الجينالوجى genealogical structure . حيث تنقسم العشيرة على ذاتها بنائيا ، فتنشق إلى عدد من الأجزاء القرابيـــة هى البدنات Lineages . بمعنى أن العشيرة هى « نسق البدنات System of Lineages » ومن هنا تصبح البدنة هى جزء جينالوجى يصدر عن العشيرة (٣٩) . وهناك بدنات كبرى أساسية ، وبدنات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافة البنائية أو تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدنات والعشائر ، وتسمى بالمسافة فيما بين البدنات Lineage distance .

أما عن النوع الأخير من المسافة البنائية « فهو الذى يسميه ايفانز بريتشارد بالمسافة بين « طبقـات العمر age—set distance » وطبقات العمر ، نظام اجتماعى يتصل بمبادىء ونظم وعلاقات بنائية ، إذا ما درسناه فى ضوء البناء الاجتماعى النويرى برمته .

حيث أن «نظام طبقات العمر» يحدد لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والأطفال ، كما يدرس أيضا ظاهرة اجتماعية هامة تتعلق بالأسرة ، تسمى «نظام التكريس Initiation » حيث يجتاز الفتى امتحانا عسيراً ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (٤٠) .

كما حدثنا ايفانز بريتشارد ، فى دراسته للمجتمع النويرى ، عمـــا يسميه « بالمقولات السوسيومكانية » تلك التى تحدد أشكال العلاقات الاجتماعية برمتها . حيث تابع ايفانز بريتشارد منهجا تكامليا فى دراسته للمكان والعلاقات المكانية ، استنادا إلى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والالتحام » الذى استمده ايفانز بريتشارد من قراءاته للعالم المستشرق « روبرتسون سميث Robertson Smith » والذى مؤداه أن الفرد فى المجتمعات القبلية ينفصل فى وحدة مكانية معينة بالذات ، لكى يلتحم فى نفس الوقت فى وحدة مكانية أكبر .

بمعنى أن الزمر والجماعات تتداخل وتلتحم ، وتتفرق وتتبعثر، حسب المواقف والأحوال والأماكن الاجتماعية . وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « الكوخ » إلى (٤١) العزبة أو المحلة Hamlet ، كما تنقسم كل عزبة إلى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منها « Momestead » والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة « Household » ، ترتبط بعلاقات مكانية وقرابية ، وتتعلق جميعها بالمكان الفيزيقى أو الايكولوجى Oecological space .

كما تحدد تلك العلاقات المكانية ، مختلف أشكال القيم والمسافات البنائية فى أنساق المجتمع النويرى ، بين مختلف « طبقات العمر » وانساق القرابة و« الجنس Sex » ، و« مكانة البدنة » وتلك هى مختلف أشكال العلاقات النويرية من زاوية النظم السوسيومكانية .

وقد يتدخل « المكان الاجتماعى » كعامل أساسى ، يحدد طبيعة مجتمعات الحدود أو « البناءات الهامشية Marginal Structures » فالقبائل التى تقع على الحدود الغربية والجنوبية ، بين بلاد النوير والدنكا، تكون ثقافتها وسماتها العامة ، مزيجا مختلطا بين الثقافة النويرية والدنكاوية ، وكذلك الحال فى المجتمعات التى تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبلاد الشلوك، حيث نجد التحاما ثقافيا بين البناء النويرى والبناء الشلوكى .

ولقد حدثنا « كارلتون كون Carlton Coon » (٤٢) فى كتابه المشبع القافلة Caravan » . حدثنا عن مجتمع الشرق الأوسط وثقافته ككل عضوى فسيفسائى متناسق الأجزاء . ويقسم البدو إلى أنماط ، منها « البداوة الخالصة » ومنها أنماط « البداوة الهامشية » ، تلك التى تقع على الحدود فتمتزج ثقافتها وتختلط بناءاتها الاجتماعية وتتفاعل فى امتزاج فريد .

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية، تلك العناصر التى قد تكشف عن معناها الدينى فى رأى « دوركيم » أو عن مبناها الثقافى كما أشار « سوركين » ، أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تشاهد فى البناء الاجتماعى ، على مافعل « ايفانز بريتشارد » .

* * *

فكرة السببية Causalité :

ولم تكتف النزعة الدوركايمية بتفسير الزمان والمكان ، وإنما حاولت أن تنتقل إلى ماهو أبعد من ذلك وأن تستكمل جهودها فى تأكيد المضمون الاجتماعى

الفكرة العلية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر ، حيث تشاهد الأحداث وهي تندرج في ذلك الاطار الثلاثي المؤلف من « الزمان والمكان والعلية » .

ولعل مسألة « السببية Causalité » هي من أهم معاقل الميتافيزيقا ، وربما لاتوجد فكرة من الأفكار قد لقيت عناية من الفلاسفة ، مثلما لقيته فكرة العلية لما لها من أهمية في البحث الفلسفي ، لأننا نجد فكرة العلية متضمنة حتما في كل فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة .

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن العلية هي القنطرة التي لايمكن عبور غيرها ، إذا ماحاولنا الانتقال بين الفكر والعالم ، بحيث إذا ماحذفت تلك القنطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم أية صلة ، ولاستحال كل بحث في المعرفة والوجود . إذ أننا لانستطيع أن نتفهم الظاهرات ونتمثل الوقائع إلا بعد رؤيتها في نطاق العلية والمعلولية .

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركايمية ، حلول المذاهب الكلاسيكية في الفلسفة ، وأنكرت التفاسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما أنها حاولت التوفيق بين سائر المدارس والنزعات الفكرية التي تصارعت وتضاربت أقوالها على مسرح الفكر الميتافيزيقي .

حيث أنكر « دوركيم » (٤٣) على أصحاب النزعة العقلية قولهم بصدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليهما فكرة العلاقة التي تربط العلة بالمعلول على اعتبار أنها علاقة أولية قبلية في الذهن .

كما رفض دوركيم أيضا ، مايدعيه أصحاب الاتجاه الامبيريقي ، في رد

العلية الى فكرة التواتر الذى تشهد به التجربة والعادة — على مايقول « ديفيد هيوم David Hume » (٤٤) ، حين رأى أن قانون العلية ليس قانونا أوليا للذهن ، وإنما تصبح العلية مجرد « تداعى » يكون « عادة ذهنية » لاينفك الفكر عنها ، كما أن مايصدر عنها من ضرورة إنما هو ناشىء من أن تلك العادة تتولد عن تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمعلول .

ولقد حاول « دوركيم » بعد رفضه لحلول الفلسفة العقلية والتجريبية ، أن يفسر العلية بالرجوع إلى مصدر موضوعى ، ليس هو بالعقلى أو بالتجريبى وإنما بالالتفات إلى الأصل الاجتماعى لفكرة السببية ، على اعتبار أنها من صنع العقل الجمعى حيث يقدمها جاهزة تامة الصنع إلى عقل الفرد ، فيشاهدها فى حياته الاجتماعية ، ويراها خلال تجربته اليومية .

حيث أن فكرة « القوة الجمعية » هى النمط الأول والنموذج الأصلى لفكرة « القوة الفاعلة » ، التى هى العنصر الأساسى فى مقولة السببية (٤٥) . بمعنى أن فكرة العلة تتضمن فى ذاتها معنى قوة موجدة ، تلك القوة هى المجتمع وما يتميز به من سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تتدخل إلى حد كبير فى فهمنا لفكرة السببية .

ولقد صدرت « فكرة القوة » عن الفلسفة ثم عن العلم ، إلا أنها فى رأى دوركيم — دينية الأصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » . ولقد تنبأ « أوجيست كونت » (٤٦) لفكرة القوة بالزوال من ميدان البحث العلمى ، لأنها فى رأيه ذات أصول غيبية دينية . ولكن تلميذه « دوركيم » علق على تلك الفكرة آمالا نظراً لأهميتها وقيمتها الموضوعية . فيما يتعلق بالأصل الدينى لعقيدة « المانا » ، تلك القوة الدينية الخفية ، التى تتركز حول « الطوطم Totem » الذى هو المصدر

الأول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التى تثير مشاعر أفراد القبيلة فتتركز وتتجمع حول طوطمها .

و « الطوطم » إذا أنعمنا النظر فى تحليله ، تبين لنا وكأنه « تجسد مادى » مختلف الأشكال لجوهر روحى لامادى ، هو « المانا » (٤٧) ، وتكمن فى هـذا الجوهر طاقة روحية وطبيعية تنبث فى أركان الكون ، تلك القوة التى تنتشر ومعها أول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطوطم الروحية المنتشرة الطاقة ، وهى العلة الأولى لكل حركة فى المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية .

ومعنى ذلك أن فكرة « المانا » هى الصورة الأولى للسببية ، وتتخذ تلك « المانا » أشكالا متعددة فى سائر المجتمعات . وسميت بأسماء مختلفة ، فقد عرفت باسم « Wakan » فى مجتمعات « كانساس Kansas » و « داكوتا Dakota » ، وسميت « بالاورندا Orenda » التى هى العلة الفاعلة والقوة المحدثة لكل الظاهرات بين « الاوروكوا Iroquois » .

ومعنى ذلك أن فكره السببية ترتد — عند دوركيم — إلى عناصر اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة فى الطوطم ، وكفكرة الفاعلية السحرية والسببية الغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » أو « الواكان » أو « الاورندا » ، تلك المعتقدات الدينية التى انبثقت فى سائر المجتمعات البدائية (٤٨) .

وفى ضوء ذلك الفهم الاجتماعى لمقولة السببية ، حاول « لوسيان ليفى بريل » أن يدرس العقلية البدائية ، تلك التى تتميز عنده بأنها « غيبية » تعتقد فى قوى خفية وعلل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها ، ويرى « ليفى بريل » أن العقل البدائى ، يربط بين مختلف الظاهرات الانسانية والحيوانية والفيزيقية ربطا عليا ، ويمزج بينها مزجا تاما .

ويعتقد البدائى أيضا ، أن فى استطاعته التأثير فى تلك الظاهرات ، إما بطريقة الاحتكاك أو الملامسة Contact (٤٩) ، وإما بطريق الأفعال السحرية التى يتردد صداها بانتقالها إلى مسافات بعيدة .

ففى كثير من المجتمعات المغلقة — على مايذكر ليفى بريل — يسود الاعتقاد بأن كثرة الأسماك فى البحيرات والفواكه على الأشجار ، وسقوط الأمطار ، إنما تتوقف جميعها على القيام بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تعينهم القبيلة ، وقد تعم الحروب أو تنتشر الأوبئة ، إذا مرض أو غضب رئيس من رؤسائهم الروحيين . كما يعتقد البدائى الهندى ، أن حظه فى الحرب أو القنص إنما يرتبط بتصرفات زوجته فى بيته ، ويؤول فوزه أو اندحاره فى المعارك ، بأن زوجته قد أكلت طعاما معينا ، أو قامت بأعمال معينة أثناء غيبة زوجها .

من ذلك يتبين لنا إلى أى حد يرتبط « مبدأ المشاركة Participation » فى العقل البدائى بمبدأ العلية ، وفى تفسيره لسائر الظاهرات الانسانية والفيزيقية ، كما نرى ايضا ان البدائى لايتقيد بتلك العلاقة السببية التى تربط العلة بالمعلول بمعناها الفلسفى ، فالمشاركة الخفية عند البدائى تحتل المكان الاول فى فكره ومنطقه .

وارتكانا إلى هذا الفهم الغيبى لفكرة السببية — يرى « ليفى بريل » أن العقل البدائى لايتصرف ازاء الاشياء التى تهمه أو تخفيه بطريقة مماثلة لفكرنا ومنطقنا ، اذ يشعر المتحضر دائما بالطمأنينة العقلية ، وحين يفاجأ بظاهرة غريبة لايعرف لها سببا أو تعليلا ، يظل مقتنعا دائما بان جهله بها ليس الا مؤقتا ، وان هناك أسبابا لابد منها ، ستعرف أو تحدد ان آجلا أو عاجلا .

وعلى هذا الاساس ، فان منطق المتحضر ، انما يأخذ بحكم العقل مقدما فى

تفسير الظاهرات الفزيقية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة فى احكام العقل ، وفى ثبات القوانين الطبيعية . ولكن الفكر البدائى يقف ازاء السببية موقفا مختلفا، فما نعده سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائى على انه اداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة تسيطر على الكائنات والاشياء .

ومن هنا تهمل العقلية البدائية « عامل الصداقة Hasard (٥٠) » ، ولاتبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما ان البدائى « ينفعل » اكثر مما « يدهش » عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال امر لايبعث على التفكير ، لانه يحدث شللا جزئيا أو كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعـــال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أمـا « الدهشة » فهى على العكس من ذلك تمـامـا ، فهى مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على مايقول أفلاطون Plato (٥١) .

ومن كل ماتقدم من امثلة انثروبولوجية وتطبيقات عقلية ، نستخلص منها ان فكرة العلية عند دوركيم — دينية الاصل مصدرها « عقيدة المانا » على حين انها غيبية المضمون عند « ليفى بريل » وتصدر عن قانون المشاركة الذى يسيطر تماما على العقل البدائى وتصوراته .

فالسببية اجتماعية الأصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولاترتد إلى عقل الفرد ، كما انها لاتصدر عن التجربة ، على مايقول العقليون والتجريبيون. وانما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة وتستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعى، وتصدر أصولها عن تلك التجربة اليومية التى يقوم بها الانسان فى حياته الاجتماعية.

ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدما ملحوظا فى استعمالها لفكره العلية فى علم الاجتماع، فلقد مزج «روبرت موريسون ماكيفر RobertMorrison Mac

Iver » بين فكرة السببية الاجتماعية وفكرة التغير الاجتماعى ، فى مقاله عن « السببية الاجتماعية والتغير »(٥٢). كما حاولت النزعة الوظيفية Functionalism التى اجتاحت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعيه والثقافية عند « راد كليف براون » و « مالينوفسكى Malinowski(٥٣) » ، ان تؤكـد العلاقة بين فكرة « الوظيفة Function » وفكرة « العلية » ، على اعتبار ان وظيفة النظام فى النسق الاجتماعى ، هى دوره وعلته التى تفسر سائر الوظائف فى الانساق الاجتماعية الاخرى ، والتى يتوصل اليها الباحث الانثروبولوجى الاجتماعى عن طريق التحليل الوظيفى لسائر انساق البناء اجتماعى .

فالثقافة عند « مالينوفسكى » انما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلى للبناء الثقافى المتكامل النظم والوظائف .

وارتكانا إلى هذا الفهم — فان « صورة » النظام هى ، « وظيفته » على اعتبار ان هناك « ارتباطات سببية » وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا ، ونحن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعى ، انما نؤكد دوره فى البناء الثقافى والاجتماعى .

وهكذا استخدم « علم الاجتماع الوظيفى » فى الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العلية استخداما اجتماعيا بربطها بفكرة الدور الوظيفى لسائر النظم والانساق الاجتماعية ، ولعلنا نجد فى ذلك الاتجاه الوظيفى مسحة غائية غلبت على اتجاهات علم الاجتماع ، على مايذكر « جولدشتين Goldstein (٥٤).

الاصل الاجتماعى لمقولة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الأصل الأجتماعى لمقولات الزمان والمكان والعلية ، وانما تعرض الاجتماعيون ايضا « لفكرة العدد Nómbre » ، وهى فكرة فلسفية اكثر عمقا وتجريدا ، وتتعلق بالفكر الرياضى الميتافيزيقى .

ولقد ألقت الدراسات الأجتماعية بصدد فكرة العدد ، ضوءا لتفسير أصولها ومصادرها الاولية ، على اعتبار ان حالتها الاولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هى شأنها الان بما تتميز به من التجرد والعلوم .

وتأكيدا للاصل الاجتماعى لمقولة العدد ، درس « لوسيان ليفى بريل Lévy Bruhl » و « فرانز بواس Franz Boas * » مسألة صلة اللغة البدائية بالاعداد والأرقام ، حيث درس الأول مختلف اللغات البدائية فى المجتمعات الهندية وكيفية تصورها للارقام ، ودرس الثانى اللغات البدائيه عند الأسكيمو ، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد .

ويرى « ليفى بريل » ان الفعل فى الأجرومية البدائية عند « هنود Ponka » (٥٥) يعبر عن صور مشخصة لاتجريد فيها ، كما يصرف « الفعل » فى الجملة البدائية ، تصريفا خاصا يحدد « موقف الفاعل » وموضعه ، كما يحدد ايضا عدده سواء اكان واحدا أم كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذى نجده فى لغات « الشيروكى Cherokee » (٥٦) فهم يعبرون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسنون التعبير عن ضمير الجمع « نحن » . فيقال عندهم مثلا : « أنا وانت » أو « أنا وأنتم » أو يقال أحيانا عندهم « أنا وهو » « أنا وهم » .

ومعنى ذلك أن مقولة العدد واضحة متميزة عند « الشيروكى » ولكنهم لايعبرون عن العدد بنفس الاساليب التى نشاهدها فى اللغات الحديثة . حيث

---

* انظر فى ذلك : الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » وخاصة الفصل الثالث .

تنقسم الأعداد الى صيغ « المفرد » و « المثنى » و « الجمع » . ويتحدد نوع المعدود ان كان « مؤنثا » ، أم « مذكرا » ، ومحله فى الجملة ان كان « فاعلا » أم « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع الى « جاتشيه Gatschet » (٥٧) ، وهو عالم لغوى ، درس لغة هنود « كلامات Klamath » ، وهو الذى وضع قواعد الاجرومية لتلك اللغة الهندية البدائية . ولقد استخلص « جاتشيه Gatschet » ، من تلك الدراسات الانثروبولوجية اللغوية ، أن العقلية البدائية الهندية ، تعبر عن مقولة العدد تعبيرا خاصا بها .

ووجد ان هنود « الكلامات Klamath » لايعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم مع ذلك يستخدمون الفاظا تشير الى معنى « المثنى » على عكس الحال فى لغاتنا فنستطيع ان نضيف الى الاسم المعدود مايشير الى جمعه او تثنيته ، والى مقداره اذا كان جزئيا أم كليا ، بقولنا « بعض » او « كل » ، ولكننا بصدد اللغات البدائية نجد ان صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (٥٨) .

ويقول « كودرنجتون Cedrington » (٥٩) ان صيغة العدد المثنى ، ليست متميزة وواضحة تماما فى لغات الميلانيزيين ، اذا استثنينا عددا يسيرا من بعض كلمات يستخدمونها عن صيغ عددية مميزة . وتلك الملاحظة التى اشار اليها « كودرنجتون » تصدق ايضا على الكثير من لغات « غينيا الانجليزية الجديدة La Nouvelle-Guinée Anglaise » . وبدراسة البناء اللغوى فى لهجات Tyattyalla (٦٠) فى استراليا ، نلاحظ ان هناك اربعة صيغ عددية تتميز بها الانساق اللغوية لتلك اللهجات ، منها مايتعلق بصيغة « المفرد » ، « والمثنى » و « الثلاثى » و « الجمع » .

ونستخلص من ذلك ، ان فكرة العدد هى مقولة اجتماعية ، كما انها تستند الى اصل لغوى ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فان العدد يستمد منها اصوله الاولية الكامنة فى بنية المجتمع والصادرة عن الأنساق اللغوية .

وعلى هذا الأساس يفسر « ليفى بريل » فكرة العدد فى ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد فى دراساته اللغوية على وجود الاعداد الثلاثة الاولى فى كثير من الشعوب البدائية ، ثم انهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة « كثير » دون ان يضعوا تحديدا رقميا لتلك الكثرة ، نظرا لان الأعداد البدائية هى « صيغ مشخصة » تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ العددية فى تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائى الساذج ، الى درجة أكثر عموماً وتجريدا كما هو الحال فى اللغات المعاصرة (٦١)

هذا عن موقف « ليفى بريل » من فكرة العدد وتفسيرها فى ضوء اللغات البدائية الهندية ، اما عن « فرانز بواس Franz Boas » (٦٢) فقد اكد هو الآخر ان فكرة العدد عند « الأسكيمو » محدودة ضيقة الى حد كبير ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة ، اما الأعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها أو تصورها ، إذ انهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد الى اكثر من العدد عشرة .

ولقد رد « فرانز بواس » تلك السطحية والبساطة فى الاعداد عند « الاسكيمو » الى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد فى تلك المجتمعات المغلقة المحدودة ، فان من يملك قطيعا من الحيوان يستطيع أن يتعرف عليها باسمائها وبميزاتها الخاصة ، دون ما حاجة الى عدها .

ولكن بفضل عمليات النقل والإحتكاك الثقافى بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت الى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين

صيغ عددية متقدمة ، كما ساعدت ايضا على ممارسة عمليات العد والحساب ، تلك التي نجدها هي الأخرى في تطور ملحوظ .

وليس هناك اية دلائل في رأى « بواس » (٦٣) على ان ذلك النقص الكامن في استخدام الاعداد في اللغات البدائية ، تشير الى نقص في القدرة العقلية ، أو ترتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الأعداد الكبرى .

على عكس مازعم « لوسيان ليفي بريل » حين أكد بصدد المنطق واللغة والعد، ان العقلية البدائية «سابقة على التفكير المنطقي » ، حيث ان اللغة في رأى « بواس » لا ينبغي ان تكون وسيلة للكشف عن الإختلافات العقلية بين سائر البشر .

وإذا كان « ليفي بريل » و « بواس » قد عالجا فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، فقد درس « دوركيم » تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة الكلية Totalité . وليست فكرة المجموع أو « الكل » عند دوركيم — من خلق الفرد أو من صنعه ، اذ ان الإنسان في رأيه ليس الا جزءا بسيطا في علاقته بالكل أو بالمجموع الاجتماعي ، بل أنه جزيء متناهي بالنسبة إلى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر إلى الواقع الاجتماعي المطلق .

ولقد اعترض « دوركيم » على فلاسفة المعرفة (٦٤) الذين حاولوا رد المعنى الكلي إلى أصل عقلي ، على ما يقول القبليون ، أو إلى أصل شعوري على ما يقول التجريبيون ، من حيث أن المعنى الكلي ظاهرة غير شخصية ، كما أنه ليس من صنع العقل الفردي ، بل أنه من اختراع عقلي تلتقي فيه جميع العقول ، وتمتزج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية .

فالمعنى الكلى ليس إذا خاصا بالفكر أو الظواهر الفردية ، إذ أن فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة، وباعتبارها أيضا فكرة متعالية انبثقت عن عقل متسام خلاق ، وهو ما نعنى به العقل الجمعى .

ولا شك أن فكرة الكلية هى الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع فى رأيه هو ذلك الكل الذى يحوى فى طياته مجموع الأشياء ، وهو أيضا ذلك النوع المتعالى الذى يشتمل على كل الأنواع (٦٥) . وتلك نظرة ، دوركايمية فلسفية ، ترد المجموع العددى إلى مفهوم المجموع الاجتماعى .

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التى قام بها « بريستيانى » « Peristiany » و « مارسيل جرانيت » والتى تؤكد أن فكرة العدد قد اختلطت بالكثير من التصورات الغيبية ، وامتزجت بالعناصر الدينية . فأصبحت الأعداد فى المجتمعات البدائية ظواهر مقدسة ، كما هو الحال مثلا فى مجتمع « الكبسجيس Kipsigis » .

حيث يعتبر الأهالى الرقم أربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم إلى أربعة أقسام كبرى ، وهى « بيلكوت Peelkut » و « والدى Waldai » و« بوريتى Pureti » و « سوت Sot » (٦٦) بمعنى أن تلك الأقسام الأربعة تفسر الأصل الاجتماعى الذى يجعل من الرقم أربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر اجتماعية ودينية.

وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، اثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تتسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود (٦٧) ، فالعدد أربعة لا يطلق بنفسه على أربعة من الأشخاص أو القوارب أو الثمار .

وفى كثير من الشعوب البدائيـة لا توجد أسماء إلا للاعداد الثلاثة الأولى وليس معنى ذلك أن البدائيين يجهلون عمليـة العد أو الحساب وإنما يتصورون الأعداد على نحو بدائى ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهم يتصورون الأعداد كمجموعات معينة من المعدودات (٦٨) ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد فى المجتمعات البدائية مثل العد بالأصابع أو بقبض اليد أو بالكتف أو بالأصداف أو بالحبوب .

وإستنادا الى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول أن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للاعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

ومما يؤيد هذا الفرض الاجتماعى فى رفضه الأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التى قام بها « مارسيل جرانيت Marcel Garanet » (٦٩) بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربى ، تختلف فى أصولها عن الفكر البدائى عند قدماء الصينيين .

فإذا كانت الثقافات الغربيـة تنظر إلى العـدد على أنه « صورة كميـة Quantitative » ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائى الصينى القديم ينظر إلى العدد على أنه صورة كيفية Qualitative لا تتصل بفكرة الكمية .

فإذا أشار البدائى الصينى إلى « العدد ١٣ » ، فهو لا يعنى أنه يعادل (١٢+١) أو يساوى (١١+٢) ، وإنما يفيد هـذا العدد عنده معنى النحس والتعاسة . ومعنى ذلك أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما مجردا ، وانما هو شيء عاطفى أو غيبى ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالى

يقسمون الأرقام الى أعداد تبشر بالحظ والسعادة وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعى ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها فى التصور الكانطى (٧٠) . حيث أن الأعداد لا تعبر فى صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار ، كما أننا نلاحظ أن العدد الاجتماعى ليس « فعلا تركيبيا acte synthétique » للعقل كما تصور كانط وهاملان Hamelin (٧١).

وانما تعبر الأرقام والأعداد فى صورها الاجتماعية عن أحوال كيفية خالصة تتصل بأمور غيبية وصور عاطفية وردت من بنية المجتمع . وهكذا تعقب الاجتماعيون فكرة العدد وأكدوا مصادر اجتماعية أو دينية لها ، ورفضوا الاقتصار على مجرد الأصول الرياضية أو العقلية .

* * *

وخلاصة القول — أن المقولات من وجهة النظر الاجتماعية — هى قوالب الفكر التى يستمدها الإنسان من حياته الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الإطارات العامة للفكر من صنع المجتمع ، ومنه هبطت إلى الإنســـان بصورتها ومادتها على السواء .

فقولة الجنس لم تكن متميزة عن فكرة الجنس البشرى ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذى حلت منه القبيلة هو الذى جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم الفاعلة التى هى العنصر الأول فى مقولة السببية

واستناداً إلى هذا الفهم الدوركيمى ، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لأنها تعبر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دوراً هاماً فى الفكر والمعرفة ، وللمقولات وظيفتها (٧٢) باعتبـــارها قوالب فكرية ثابتة تستند إليها حياتنا العقلية ، وتستمد فى الوقت ذاته أصولها الأولية بصدورها عن بنية الفكر الجمعى .

وليست المقولات الدوركيمية صوراً فارغة جوفاء كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وإنما هى صور ممتلئة ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، إذ أن المقولات الاجتماعية هى قوالب التفكير وانماط السلوك العقلى التى يستعين بها الإنسان فى حياته الاجتماعية ، ولم يعمل المجتمع على خلق تلك القوالب الفكرية وإنما وجدها المجتمع فى ذاته (٧٣). فهو لم يصطنعها اصطناعا مقصوداً ، وإنما صدرت عن شعوره وتصوراته الجمعية ، فنشأت فى جوف الدين ، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية .

وليست المقولات الدوركايمية عارية عن كل قيمة موضوعية ، حيث اصطنع لها دوركيم أساساً موضوعيا بصدورها عن الأصل الاجتماعى (٧٤) ، بمعنى أن الصور الاجتماعية هى الأساس الموضوعى لصور الفكر ، كما أننا لانعثر على مقولات الفكر الإنسانى إلا بانتزاعها من تلك الصور الاجتماعية الكامنة فى بنية الفكر الجمعى .

ومن المسائل الرئيسية التى تعرض لها دوركيم — هى مناقشته لمسألة المقولات فى ضوء ما ثار بصددها من مختلف وجهات النظر حول أساسها الموضوعى ، حيث ذهب العقليون إلى أن المقولات لاتستند إلى أصول حسية أو تجريبية ، لأنهـا حقائق أولية قبلية a Priori لاتتصل بالتجربة بسبب ، حيث أنها منطقيا سابقة على التجربة ، ولا تتأتى إلا بفضل التركيب الفطرى للعقل الإنسانى .

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من أمثال « جون لوك » و « دافيد هيوم » و « هربرت سبنسر » ، وهم من كبار ممثلى الاتجاه التجريبى فى الميتافيزيقا وعلم الاجتماع ، ذهبوا إلى أن المقولات تستند إلى عناصر تجريبية ، كما أنها تشتق من عالم الحس والشعور ، أو قد ترتد إلى عامل الوراثة حين تترا كم نتائج التجربة الفردية ، على مايقول « هربرت سبنسر » الممثل الحقيقى للنزعة التجريبية التطورية فى علم الاجتماع (٧٥) .

ويرى « دوركيم » أن ذلك الفرض الاجتماعى الذى وضعه لتفسير أصل المقولات ، يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة (٧٦) ، تستطيع الافلات من مشكلات الميتافيزيقا ، إذ أن هناك صعوبات كثيرة تعترض البحث الميتافيزيقى لمشكلة المقولات ، نظراً لانحصارها فى الفلسفة بين قطبى العقل والتجربة .

ولا نستطيع إزاء تلك الصعوبات التى يثيرها العقليون والعقبات التى يضعها التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فإذا قنعنا بالحل التجريبى ، فلسوف يكون ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإنكار لتلك الخصائص الضرورية العامة التى تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فإن الاحساسات والمعطيات التجريبية ، إنما هى ظواهر متعارضة تعبر عن حالات وقتية ومشاعر جزئية ، لاتستطيع اطلاقا أن توصلنا إلى تلك الأفكار العامة المطلقة ، والمبادىء الكلية التى تعبر عنها مقولات الفكر الإنسانى .

ولقد أخذ دوركيم على « العقليين » و « القبليين » ، قولهم ببداهة الأفكار وضرورتها ، دون أن يفسروا لنا أصل تلك الضرورة أو يعللوا طبيعة تلك

البداهة ، إذ أن المقولات فى زعمهم تتميز بالضرورة ، لأن وظائف العقل إنما تتطلب تلك الضرورة ». وفى ذلك القول فى رأى « دوركيم » تكرار للزعم الأول ، ولقد أضفى القبليون على العقل قوة متسامية تتخطى عالم التجربة وتتجاوزه، دون أن يكون لذلك تبريراً عقلياً ، سوى أن للعقل طبيعة فطرية أجبل عليهـا الإنسان (٧٧) .

وإذا قلنا مع العقليين أن التجربة ليست ممكنة وليست كافية فى ذاتها ، فهذا اعتراض سليم ، إلا أن العقليين ، لا يستندون فى حقيقة الأمر إلى العقل الإنسانى الفرد ، وإنما يرجعون فى ذلك إلى العقل الإلهى المقدس ، ويستندون إلى الضمان الإلهى باعتباره أساسا لكل معرفة تربط العقل الإنسانى بالعـالم الخارجى ، وهذا هو الفرض الإلهى الذى افترضه « ديكارت » ومن نحا نحوه من سائر العقليين ، كى يتخلصوا من كل سيطرة المادة أو الحس أو التجربة .

ولقد اعترض دوركيم على تلك النزعة الديكارتية العقلية التى تتمسك بالضمان الإلهى ، على اعتبار أن المقولات ليست بالصور الثابتة ، وإنما هى صور متغيرة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان (٧٨) . ومع ذلك يظل « العقل الإلهى ثابتا » .. فكيف يكون ذلك الثبات الذى يتميز به عقل الله ، سببا لنسبية المقولات وتغيرها وصيرورتها ؟ ! وكيف يكون ذلك الضمان الإلهى علة لذلك التغير الذى لا ينقطع ؟!

وإزاء تلك الاعتراضات ، فإن الفلسفة لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، ثنائية الواقع والمثال ، الحس والتصور ، التجربة والعقل ، فإذا ما أخذنا بوجهة النظر الواقعية التجريبية ، فإن فى ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإذا ما بهرنا بسلطان العقل وتصوراته ، فلسوف يضعف إيماننا بالعلم الوضعى .

وإزاء تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتعارضة فى النظرية الإبستمولوجية ، استغل دوركيم تلك الخصومة الفلسفية استغلالا بارعا واسعا ، وحاول تفسير نظرية المقولات بردها إلى الأصول الإجتماعية ، مما يسمح له بالتخلص من صعوبات الفلسفات العقلية والتجريبية .

كما ولقد رد «دوركيم» تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين العقل والتجربة، إلى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أصلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة نظر المدرسة الدوكيمية. حيث أن الإنسان من حيث هو كذلك ، إنما يمثل كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فردى Un étre individuel » باعتباره فى ذاته يؤلف « بناءا عضويا بيولوجيا » وهو من ناحية أخرى « كائن اجتماعى Un étre social » باعتباره عضواً فى جماعة تربطه بهـا مجموعة من العلاقات الاجتماعية (٧٩) .

ومن هنا ينبغى أن لاندهش فى رأى دوركيم ، إذا حاولنا أن نربط بصدد الإنسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات واللذات ، وبين عالم العقل والأخلاق ، فقد ربطت الجذور والأصول الاجتماعية أسمى أشكال الفكر بأدناه . وانصهرت تلك العوالم المتعارضة فى بوتقة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلاقة لا تعادلها قوة فى الوجود ، لأنها قوة متعالية وحيـــدة تربط بين سائر القوى الفيزيقية والحسية من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية أخرى .

وارتكانا إلى ذلك الفهم — فقد حاول « دوركيم » أن يسهم بحلول اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفلسفية الخالدة ، التى غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شاهدناها فى أقوى صورها عند « ديكارت و«كانط» و«هيجل».

ولعل السبب فى تلك الثنائية القائمة فى الفلسفة — يرجع فى رأى دوركيم — إلى أن الفلاسفة قد انغلقوا على أنفسهم أمام مسألة بعينها ، فانحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، فى النظر إلى الانســـان على أنه « غاية الطبيعة Finis Naturae » (٨) ، وعلى أنه الكائن الطبيعى النهـائى الذى يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذى ما بعده خليقة ، والحقيقة التى لا تتعداها حقيقة .

واعترض دوركيم على ذلك الموقف التقليدى فى الفلسفة ، على اعتبــار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد ، تلك هى « الحقيقة العليا » التى تتمثل فى المجتمع باعتباره كائناً خلاقاً فريداً . وهكذا أراد « دوركيم » أن يشق بعلم الاجتماع طريقاً جديداً لتفسير الإنسان ، فليس الإنسان غاية فى ذاته ، وإنما هو موضوع الدراسة ونقطة الإبتداء .

يرى « جورج دافى Georges Davy » (٨١) ، وهو أحد شراح دوركيم ومن تلامذته المعاصرين — والذى يرى أن دوركيم ، بنزعته الاجتماعية وفى تفسيره للمقولات ، قد استبدل الموقف الابستمولوجى التقليدى بموقفـــه السوسيولوجى ، وذلك لبناء نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، من شأنها أن تعالج مشكلات الميتافيزيقا ، بالنظر إلى تلك الخصومة التى تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها حقيقة مميزة من نوع خاص ، تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه . وسنحاول فى الفصل التالى أن نحدد موقف علم الاجتماع من المشكلة الابستمولوجية ، وما جاء به بصددها من حلول .

ملاحظات ومراجع الفصل الثانى

1. Durkheim, Emile. *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 12-13.

(ملحق النصوص . . النص الرابع)

2. Ibid : P. 13.

(ملحق النصوص . . النص الخامس)

3. Ibid : P. 13.

(ملحق النصوص . . النص السادس)

4. Ibid : P. 14.

5. Davy, Georges., *Emile Durkheim* Collection Louis-Michaud, Paris. 1927 P. 181.

6. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Vol: I Everyman's Library, 1939. P. 42.

7. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. P. 14.

8. Davy, Georges., *Emile-Durkheim*, Collection Louis-Michand, Paris. 1927. P. 182.

9. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religiuse*, Paris, 1912. P. 630.

10. — Ibid : P. 631.

11. Hubert Et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions,* Paris. 1929. P. 191.

12. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure* Traduction Français avec notes Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press Universitaires De France, Paris. 1950. P. 63.

13. Durkheim, Fmile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(ملحق النصوص .. النص السابع)

14. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux de la Mémiore,* Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1935. p. 28.

15. Blondel, Charles , *Introduction à la Psychologie Collective.* Collection Armand Colin, Paris. 1946. p. 137.

(ملحق النصوص .. النص الثامن)

16. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie collective,* A. Colin. Paris. 1946. p. 123.

17. Radcliffe - Brown, A. R. *Andaman Islanders,* Free Press, 1948. p. 332.

(ملحق النصوص .. النص التاسع)

18. Evans—Pritchard, E. E., *The Nuer,* Oxford, Clarendon Press. 1950. p. 95.

19. Radcliffe - Brown, A R., *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Second Impression, London. 1956. pp. 191-193.

20. Evans — Pritchard, E. E. Op. Cit. p. 98.

21. Ibid : p. 100.

22. Durkhiem, Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 630.

23. Durkheim, Emile. *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique Vol : V I p. 70.

24. Blondel, Ch. *Introduction à la psychologie collective*, collection Armand Colin, Paris. 1952 p. 58.

25. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Réligieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 16.

(ملحق النصوص . . النص العاشر)

26 Ibid : p. 16.

20 Ibid ; p. 17.

(ملحق النصوص . . النص الحادى عشر)

28. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Soeiology*, New York, 1945. P. 388.

22 الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ـ الطبقات الإجتماعية . دار الفكر العربى فبراير ١٩٤٩ ص ١٦٤

30. Sorokin, Pitrim, *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics*, Harper, New York & London. 1947. p. 359.

31. Lalande, André, *La Raison Et Les Normes ;* Hachette Paris. 1948. p. 38.

32. Radcliffe - Brown, A. R, *Andaman Islanders,* Free Press, 1948. p. 258.

33. Lalande, André., Op Cit. pp. 38-39.

34. Rivers, W.H.R., *Social Organization,* Kegan Paul, London. 1924. p. 153.

(ملحق النصوص . النص الثانى عشر)

35. Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitive de Classification,* L'année Sociologique Vol : VI p., 70.

36. Ibid : p. 67.

37. Evans - Pritchard, E.E., *The Nuer,* Oxford, Clarendon Press. 1950. p. 109.

38 Ibid : p. 109.

39 Ibid ; p. 192.

40. Ibid : p. 255.

41. Ibid : p 114.

42. القافلة ـ كارلتون كون ـ ترجمة ، برهان دجانى ، ص ٣١٧ طبعة بيروت .

43. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* p. 326.

44. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London. 1939. pp. 153-154.

(ملحق النصوص .. النص الثالث عشر)

45. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 628.

46 Ibid : P. 262.

47. Blondel, Ch. *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection A. Colin, Paris. 1952. p. 57.

48. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 363.

49. Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. p. 78.

(ملحق النصوص . . النص الرابع عشر)

50. Ibid : P. 80.

51. Webb, Clement C. J., *A History of Philosophy*, Oxford Uuiversity Press, London. 1949. p. 9.

52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, New York p. 121.

53. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. : 2 April 1957. p. 156.

54. Ibid : P. 157.

55. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928 p. 152.

(محلق النصوص .. النص الخامس عشر)

56 .Ibid : p. 153.

(ملحق النصوص .. النص السادس عشر)

57. Ibid : p. 154.

58. Ibid : p. 155

59. Ibid : p. 156.

60. Ibid : p. 157.

61. Ibid : p. 159.

62. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan New York. 1911. p. 152.

63. Ibid : p. 153.

(ملحق النصوص .. النص السابع عشر)

64. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Aclan. Paris. 1912. p. 629.

65. Ibid : p. 630.

66. Peristiany, J. G., *The Social Institutions ok The Kipsigis*, Routledge, London, 1939. p. 2.

67. Lalande, André., *La Raison et les Normes*, Hachette, Paris. 1948. p. 45..

68. Ibid : P, 46.

69. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960. p. 161.

70. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française Par Tremesaygues & Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. p. 14.

71. Hamelin O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers. Paris 1952. p. 36.

72. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan. Paris. 1912. p. 668.

73. Ibid : P. 633.

74. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Réligieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 26.

(ملحق النصوص . . النص الثامن عشر)

75. Ibid : P. 18.

76. Davy, Georges., *Emile Durkheim.*, Collection Louis - Michaud, Paris. 1927. pp. 63-64.

77. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Réligieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 20.

78. Ibid : P. 21.

(ملحق النصوص . النص التاسع عشر)

79. Davy, Georges , *Emile Durkheim,* Paris. 1927. p. 188.

80. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan., Paris. 1912. p. 637.

81. Davy Georges., Op. Cit. p. 65.

الفصل الثالث

سوسيولوجية المعرفة

- تمهيد
- الفكر والوجود فى سوسيولوجية المعرفة .
- علم الاجتماع الماركسى والايديولوجيات .
- المقولات والطبقات الاجتماعية .
- موقف ماكس شيلر Max Scheler
- علم الاجتماع الواقعى Realsoziologie.
- كارل مانهايم وموضوعية المعرفة .
- الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها .
- اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعى .
- النزعة التاريخية Historicism.
- الاتجاه الوظيفى Functionalism .
- دينامية العمليات والمواقف فى التاريخ .

تمهيد :

لقد حاول علم الاجتماع ، أن يقيم « نظرية إجتماعية فى المعرفة » ، حتى يتوج بتلك النظرية أعظم إنتصاراته على الفلسفة . وليس من شك — فى أن مشكلة المعرفة تعد من أهم المشكلات التى ذهب بصددها الفلاسفة إلى مذاهب شتى . ولذلك كانت المعرفة هى المحور الأساسى للفكر الفلسفى برمته ، فهى لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا .

ولقد صدرت مسألة المعرفة فى الفكر الفلسفى بتحديد « موقف الانسان العارف » أو « الأنا المدركة » من الموضوعات ؟ وتساءلت الفلاسفة — كيف تدرك تلك الموضوعات ؟ وما أصل المعرفة ؟ وبأية وسيلة ترتبط المدركات بالذهن ؟ وما هو الأساس الذى يستند إليه الانسان المدرك حين يحاول أن يتعرف على طبيعة الأشياء من حوله ؟

وفى الحقيقة — لقد صدرت البدايات الأولية لمشكلة المعرفة بصدور فلسفات اليونان ، ولكنها أصبحت ملحة على الفكر الحديث ، بعد أن سادت مشكلة الوجود على كل الفلسفات القديمة . فقد كان الفيلسوف القديم ينظر إلى العالم « نظرة عالمية » من ناحية العالم ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم عبارة عن مرآة للوجود والعالم .

على العكس تماما من حال الفيلسوف الحديث ، فقد نظر إلى العالم من « ناحية الذات » ومن « ناحية الأنا » ، ومن ثم تعبر المعرفة عن الفلسفة الحديثة تعبيرا واضحا مجردا عن نظرة الفيلسوف إلى العالم .

وإذا كان موضوع المعرفة فى الفلسفات القديمة ، هو الكون والوجود والعالم

من حيث بحث المبادىء الأولى والعلل الرئيسية ، فقد انصبت المعرفة فى الفلسفة الحديثة بالالتفات إلى العالم من ناحية العقل ، وبالنظر إلى الوجود من زاوية « الأنا » أو « النفس » أو « الشعور » (١) .

ومثالنا الذى نسوقه على ذلك ، هو موقف كل من كانط وأرسطو من مسألة المقولات ، حيث وضع كل منهما قائمة لها ، وكان أرسطو فى قائمة مقولاته « وجوديا » يرتب الأشياء وخصائصها ، على حين كان كانط « ذاتيا » يرتب وظائف العقل ، ويربط بين الوظائف المنطقية .

وأغلب الظن — أن هذا الاتجاه « الذاتى » ، هو السبب الذى من أجله كانت الفلسفة الحديثة برمتها فلسفة « تصورية » أو « مثالية » حيث انتقلت من « التصورية الذاتية » التى يمثلها « ديكارت » إلى « التصورية العلمية أو النقدية » التى يمثلها كانط .

ويشهد تاريخ الفلسفة الحديثة ، كيف أخضع « ديكارت » العالم الخارجى إلى حكم الذات أو « الأنا أفكر » ، وكيف خضعت الفلسفة عند كانط إلى حكم العلم إذ أن — الانسان العارف عند كانط ، إنما يعرف العالم حسب مقولات صورية من ناحية ، ومادة فى الحس من ناحية أخرى . ومعنى ذلك أن مشكلة المعرفة بوجه عام هى « مشكلة الادراك » وهى « مشكلة العقل والتصورات » .

وترجع حلول الفلسفة — بصدد المعرفة — إلى نزعتين رئيسيتين فى تفسير العقل والتصورات ، فقد انشغل « ديكارت » بالبحث عن محك لليقين أو محك للحقيقة ، ولذلك واصلت وجهة النظر الديكارتية ، تلك « التصورية الدجماطيقية القديمة » ، ولم تر فى المعرفة الحسية الا ظاهرا خداعا ، وأن الادراك الصادق الذى يوصلنا الى الحقيقة انما يحمل فى طياته علامتى « الوضوح والتميز » .

كما ذهبت التصورية الديكارتية الى أن العقل وحده هو الذى يدخل فى أحكام المعرفة كل جلاء وتميز ، فهو الذى يضع « البسيط » تحت المركب ، و « الجوهر » تحت الأعراض ، « والعلة » تحت العماء الظاهر فى موضوعات العالم الخارجى ، فالعقل وحده هو مصدر المعرفة والحكم . وبهذا الفهم انغلق « ديكارت » على ذاته انغلاقا تاما .

وعلى العكس من التصورية الديكارتية ، ذهب التجريبيون من أتباع المدرسة الانجليزية ، الى أن الواضح المتميز لا يتحقق الا فى التجربة الحسية ، فلا علم لنا الا بما هو محسوس، على اعتبار أن التجربة هى التى تصلنا بالواقع ، أما التصورات العقلية التى أطنب الديكارتيون فى تفسير وضوحها وجلائها وحدسيتها ، فليست الا بقـــايا مستمدة من الاحساسات ، وقد افقرها التجريد من محتوياتها الحسية (٢) .

فالتجربة هى المصدر الوحيد للحقيقة ، وهى التى تنقش على صفحة العقل كل المعانى والمبادىء التى هى تجريبية الأصل ، بمعنى أن الحس والتجربة هما الينبوعان اللذان تتدفق منهما المعرفة ، وهما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى حجرة العقل المظلمة ، لذلك فإن « كل الافكار هى صور Images » ، وكل صورة محددة هى كلية ومشروطة بشروط التجربة (٣) .

والفلسفة بهذا الموقف لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، حيث أن الحلول الأساسية لمسألة المعرفة ، انما ترتد فى نظر الفلاسفة الى « ثنائية » فى الفكر والوجود ، وهى ثنائية « العقل والحس » . ومن ثم صدرت عن هذا الموقف الميتافيزيقى الثنائى سائر الفلسفات العقليـــة والنزعات التجريبية ، منذ ظهر « أفلاطون » و « ديكارت » و « دافيد هيوم » .

فقد التفت « أفلاطون » إلى المحسوس على أنه ظلال وأشباح لمثل معقولة ، ونظر «ديكارت» إلى الامتداد والحركة فى العالم الفيزيقى وردهما إلى معان واضحة فى الذهن . وبهذه الوسيلة رد العقليون عالم الحس إلى العقل ، لكى يتخلصوا من تلك الثنائية القائمة بين « العقل والوجود » .

وكذلك الحال فيما يتعلق بسائر الفلسفات التجريبية ، فلم يرض الحسيون عن تلك الثنائية ، ولذلك حاول التجريبيون أن يردوا كل « ما هو معقول » إلى « ما هو محسوس » ، فإن أول ما صنعه « جون لوك » فى كتابه « محاولة فى الفهم الإنسانى » هو أنه حاول أن ينحى المذهب العقلى من طريقه . وأن ينكر الاتجاه الديكارتى الفطرى ، لكى يؤكد مذهبه الحسى وفلسفته التجريبية (٤) .

والعقل عند «لوك» لوح مصقول ، تنقش عليه التجربة كل المعانى والمبادىء على إطلاقها ، فلا يوجد شىء فى العقل إلا وقد سبق وجوده فى الحس . وتدور فلسفة « دافيد هيوم » حول تحليل المعرفة الخالصة من كل إضافة عقلية وفقا للمبدأ الحسى .

والأنا عند «هيوم» مقولة تخضع للتجربة الخارجية والباطنية ، على إعتبار أن « مقولة الأنا » عنده ليست إلا مجموعة من الاحساسات (٥) ، كما أن المعرفة برمتها عند هيوم ترتد إلى مجموعة من الادراكات Perceptions (٦) . وتنقسم تلك الادراكات إلى نوعين ، فمنها « آثار » وانطباعات Impressions ومنها معانى أو أفكار Ideas .

وهناك أيضا نوع آخر يؤكده هيوم ، وهو « العلاقات » بين المعانى والأفكار بعضها بعضا من ناحية ، والعلاقات القائمة بين الآثار والأفكار من ناحية أخرى .

وتتميز « الآثار أو « الانطباعات » بأنها أكثر قوة وفاعلية من « المعانى » أو « الأفكار ». إذ أن « الفكرة » فى حقيقة أمرها ، هى عند هيوم « صورة باهتة » تتخلف فى الوجدان بعد اندثار « الأثر » أو « الانطباع » ، كما أن عملية « التذكر » هى عملية استعادة (٧) لذلك « الأثر المندثر » ، ولذلك كانت الأفكار أضعف من الآثار .

وبهذه الفلسفة الحسية ، رفض هيوم كل المعانى المجردة ، وأنكر وجود « الجواهر » مثل جوهر النفس (٨) وجوهر الله . بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فانكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء (٩) ، إذ أن التجربة المباشرة فى زعمه لا تؤدى إلى معرفة جوهر ما ، حيث أن الجوهر فكرة ميتافيزيقية مجهولة لا تتبدى لنا فى الحس الظاهر .

وتؤمن تجريبية هيوم بفكرة العلاقات والارتباطات القائمة بين الأفكار والآثار ، وتنشأ تلك العلاقات بفعل « قوانين التداعى » ، ويقصد بها قوانين « التشابه Resemblance » و « التقارن Contiguity » فى المكان والزمان والعلية (١٠).

هناك اذن موقفان متعارضان بصدد المعرفة عند العقليين والحسيين ، ولم يقتنع « كانط » بهذين الاتجاهين المتناقضين فى أصل المعرفة ، حيث التفت كل اتجاه منهما إلى الفكر من ناحية صلته بالأشياء كى يتحرى عن مصدر الحقيقة ، إما « فى الأشياء » وإما « فى المعانى العقلية » التى ينطوى عليها الفكر كالمثل والأفكار الفطرية .

ولكن « كانط » فى فلسفته النقدية قد أغفل قيمة الموجودات والمعقولات

ولم يقم وزنا لمسألة الفكر والوجود ، وإنما التفت فقط إلى المعرفة العلية وحدها، المعرفة كما هى قائمة بالفعل ، ومن هنـــا تساءل « كانط » كيف أعرف الموضوعات ؟ (١١) وما هى شروط المعرفة الممكنة ؟ !

وجد « كانط » فى الرد على هـذا التساؤل ، أن الميتافيزيقا غير مجدية بصدد المعرفة لانها أقامت حربا لا تنتهى بين الحسيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد « تداعى للمعانى » على ما يقول الحسيون ، إذ أن « هيوم » وغيره من سائر التجريبيين قد أخفقوا فى إقامة المعرفة الكلية الضرورية .

ولم يجد كانط أيضا فى النزعة الأرسطية ، ما يضيف شيئا الى نظرية المعرفة (١٢) حيث لجأ الى طريقة جديدة ، وأراد أن يتخذ موضوعا لفلسفته بالنظر الى الفكر العلمى حين يضع المعرفة ، والى الذهن حين يقوم بعملية المعرفة .

فاتجه « كانط » بفلسفته الترانسندنتالية الى الفكر حين يعمل ، واتخذ أمرا وسطا بين المعرفة والوجود ، بالاشارة الى قوتين أساسيتين هما « الحساسية » و « الفهم » ، حيث تقوم كل قوة منها بدورها فى انشاء المعرفة وصنعها .

فالحساسية La Sensibilité (١٣) تتأثر وتتقبل آثارها كامدادات معطاة الى الفكر Donnés . وتعرض هذه المعطيات الى الفكر كمادة فحسب ، وهذا التأثر الذى تقوم به الحساسية حين تتقبل آثار الاشياء ، انما هو وعى مباشر — أى دون واسطة — يعبر عنه كانط بأنه « حدس Intuition » ، على إعتبار أن الحدس الكانطى هو الوسيلة التى بفضلها يتقبل الفكر الأشياء ويتصل بالموضوعات (١٤) وهذا هو الحدس الحسى L'intuition Sensible .

واستنادا الى ذلك الفهم الكانطى ، تصبح الإمدادات الحسية هى مادة

للمعرفة ، وليست بالمعرفة كما يذهب التجريبيون ، إذ أن تلك الإمدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم .

وفى هذا الصدد يرى « كانط » أن كل معارفنا إنما تبدأ بالاحساسات ، تلك التى تمر بالفهم ثم تكتمل فى العقل الخالص (١٥) . ومعنى ذلك أن الفهم L'entendement هو الدور الإيجابى للفكر حين يعقل تلك الامدادات الحسية ، وهنا يقوم «الفهم» بأفعال أساسية مثل « التصور » و«الحكم» و«الاستدلال» ، وهذا هو دور «الفكر الرابط» ووظيفة «الفكر الصانع» والمشيد للمعرفة .

وبكلمات أكثر دقة — أن وظيفة الحساسية هى « التقبل السلبى » للامدادات عن طريق الحدس اما وظيفه الفهم فهى التركيب الايجابى للامدادات والتأليف بين المعروضات المتناثرة فى الحساسية فى وحدات عامة بواسطة «الكليات» وعن طريق التعبيرات الكلية ، أى أن المعرفة الترانسندنتالية عند كانط تقوم على « معطيات الحساسية » وتستند فى الوقت ذاته إلى صور الفهم » (١٦) .

وفى ضوء هذا الفهم — نلمس السمات العامة للمذهب النقدى الكانطى ، حين ينتقل من « التصورية المطلقة » إلى « الموضوعية » المتحققة فى العلم ، ثم ينتقل من تلك الموضوعية إلى « التصورية الترانسندنتالية » تلك التى تقول : ان الموضوعية فى المعرفة إنما تتضمنها شروط أوليـة فى الذهن نفسه مثل الزمان والمكان والعلية ، وبذلك تختلف تصورية «كانط» عن تصورية العقليين والتجريبيين معا ، إذ إنها تصورية مخففه لأنها قاصرة على تلك الشروط الأولية ، وتتضمن فى الوقت ذاته قيام موضوعية الأشياء .

* * *

وخلاصة القول — أن السؤال الذى ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ، تمخض عنه فى الفلسفة الكثير من وجهات النظر .

ولقد حاول علم الاجتماع ، أن يحقق لذاته « وجهة نظر » يفسر بفضلها مشاكل المعرفة ، فاقتحم بتلك المحاولة ميدانا غريبا عنه ، حين يسهم بنظرية سوسيولوجية فى المعرفة ، كى تقوم مقام الابستمولوجيا التقليدية .

وبذلك حاولت وجهة النظر الاجتماعية ، أن تفسر مشكلات المعرفة فى ضوء اجتماعى خالص بصدور مايسميه الاجتماعيون « بعلم الاجتماع المعرفى » .

ولعلنا نتساءل — ماذا يقصد علم اجتماع بسوسيولوجية المعرفة ؟ وما هى الفروق الأساسية التى تميز «علم اجتماع المعرفة» عن ميدان البحث الابستمولوجى؟ وكيف أدلى علم الاجتماع الابستمولوجى بدلوه فى مشكلات المعرفة ؟

وللاجابة على هذه المسائل نقول أن « علم اجتماع المعرفة » هو أحدث فروع علم الاجتماع التى تعرضت لميدان جديد من ميادين البحث التى تسهم فى مباحث وثيقة الصلة بالفكر الميتافيزيقى الخالص ، إذ يتصل مجال هذا العلم بدراسة الأفكار والايديولوجيات وما يرتبط بهما من علم وتكنولوجيا (١٧) .

وهناك مسائل رئيسية تعرض لها علم اجتماع المعرفة ، كمسألة أصل المعرفة ومصدر الحقيقة وأساس الصدق الابستمولوجى ، مما جعل علم اجتماع المعرفة يتحول بالضرورة إلى نظرية سيوسيولوجية للمعرفة ، من حيث أن الحقيقة من وجهة نظر هذا العلم ... إنما تصدر عن الواقع الاجتماعى (١٨) .

ويرى « كارل بوبر Popper » أن « علم اجتماع المعرفة » هو وليد « النزعة السوسيولوجية Sociologisme » باعتبارها مذهبا حديثا فى نظرية الحتم

السوسيولوجى Social determinatiou ويهدف « علم اجتماع المعرفة » فى نظره ، إلى ابراز قيمة هذا الحتم الاجتماعى فى بناء المعرفة (١٩) .

ولقد نظر « كارل مانهايم Mannheim » إلى هذا العلم من زاويتين (٢٠) الأول بالتفاته إلى ذلك العلم باعتباره « نظرية بحتة » . أما الثانية — فقد نظر إلى « علم اجتماع المعرفة » على أنه « منهج من مناهج البحث » فى الدراســات السوسيولوجية والتاريخية .

وإذا نظرنا فى رأى « مانهايم » — إلى علم اجتماع المعرفة ، باعتبارة «نظرية خالصة » ، فإنه يبحث فى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ، وتفسير الصلة بين الحقيقة والواقع . إما إذا نظرنا إليه باعتباره بحثا من الأبحاث السوسيو تاريخية، فإن علم اجتماع المعرفة يبحث فى مختلف الأشكال التى تتخذها تلك العلاقة القائمة بين الفكر والوجود ، واختفاء آثار هذه العلاقة خلال التطور العقلى للجنس البشرى .

ويأخذ « علم اجتماع المعرفة » على عاتقه دراسة الايدلوجيات وتطورها خلال التاريخ العقلى للانسانية ، كما يبحث مختلف الطرق التى بفضلها تتطرق تلك الايديولوجيات إلى المعرفة الانسانية ، بحيث تختلف صور الموضوعات Objects التى تشاهدها الذات Subject (٢١) وفقا لاختلاف المواقف والأوضاع الاجتماعية .

واستناداً إلى هذا الفهم تصبح « المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية » هى المصادر الأولية التى تشكل « النسق العقلى والفكرى » للانســان ، ومن ثم يدرس علم اجتماع المعرفة مشكلة ذات النسق العقلى فى كليته وشموله ، حيث

يتبلور نظام العقل والمعرفة ، وحيث تتطور تيارات الفكر المتصارعة ، باحتكاكها المستمر بالجماعات ، والزمر السوسيو تاريخية .

وفى الواقع أن المعرفة — على ما يقول «روبرت ميرتون Merton Robert» (٢٢) هى كلمة واسعة فضفاضة ، تضم فى محتواها وتشمل فى طياتها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى رجل الشارع ، وتنتهى بأسماها متمثلة فى صورة العلم الوضعى :

ويرتد مصدر المعرفة — فى رأى « ميرتون » — إلى بنية الثقافة السائدة فى المجتمع ، وإلى كل ماتحويه كلمة « الثقافة Culture » من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه « روح الثقافة » من معايير ومقولات ومسلمات ابستمولوجية امبيريقية .

وخلاصة القول — لقد بحث الاجتماعيون مسألة منابع المعرفة والحقيقة ، تلك المسألة التى ترددت حولها سائر الفلسفات .

وحاول الاجتماعيون أن يكتشفوا مصادر اجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، بالبحث عن سند يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح « الوجود الاجتماعى » هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر من وجهة النظر الاجتماعية على أرضية الوجود الاجتماعى .

وإذا ماعقدنا شتى المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول أن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها فى الإنسان الفرد ، ولكن « ميتافيزيقا علم الاجتماع » قد ربطت بين الفكر

والواقع التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الإنسان التاريخى ، بالنظر إليه ككائن اجتماعى يستمد معرفته من بيئة الثقافة والمجتمع والتاريخ .

* * *

ولا يقتصر البحث السوسيولوجى فى المعرفة ، على مجرد إدراك العلاقة بين معايير الفكر باحتكاكها ، بالعوامل الثقافية والاجتماعية ، أو على مجرد تطور مثل تلك العلاقة على مر التاريخ ، بل أن ثمة مباحث أخرى هى على درجه كبيرة من الأهمية يتعرض لها « علم إجتماع المعرفة » ، حين يقوم ، « بنقد الابستمولوجيا القديمة » وهدم نظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة .

حيث وجد علماء سوسيولوجية المعرفة أن الابستمولوجيا التقليدية قد عجزت تماما عن حل مشكلاتها ، كما عجزت أيضا عن اكتشاف الجديد فى ميدانها ، إذ أن النتائج الابستمولوجية فى زعم الاجتماعيين إنما تدور فى حلقة مفرغة .

فلقد انحصرت وجهات النظر الابستمولوجية منذ « أرسطو » و « ديكارت » و « كانط » بين قطبي الذات Subject والموضوع Object (٢٣) على حين أرادت وجهة النظر الجديدة فى سوسيولوجية المعرفة أن تقوم بتغيير هذه المعايير الابستمولوجية التقليدية ، وأن تتمرد على تلك الحدود القاصرة التى انحصرت فيها الميتافيزيقا .

ويرى « مانهايم » أن حلول الميتافيزيقا للمشكلة الابستمولوجية قد بدأت فى الذبول ، حين توقف النظر فى المسائل التقليدية المعرفة ، وما يتعلق بها من تفسيرات كلاسيكية ، ومن ثم بدأ « علم اجتماع المعرفة » فى الظهور ، حين يشق السبيل كى يحل أخيرا بديلا عن الابستمولوجيا محاولا أن يأتى بالجديد فى ميدان المعرفة وفى عالم الميتافيزيقا (٢٤) .

ولقد وجه « مانهايم » (٢٥) شتى الإنتقادات إلى وجهات النظر التقليدية بصدد المشكلة الابستمولوجية وموقف الفلسفة منها ، حيث أن الفاسفة من وجهة نظره قد تجمدت فى مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة « سجناء أفكارهم » ، لأنهم ربطوا عقولهم « بتاريخ الفلسفة » ، وأخذوا يفكرون فى قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة ، أنهم حين نظروا فى المعرفة ، أو فى طبيعة الفكر ، فإنما يرتدون فى ذلك إلى ما فى أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، ويرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، أو بالتفات أحيانا إلى مجالات خاصة من المعرفة يستندون إليها ، مثل المجال الرياضى أو الفيزيقى فى المعرفة ، حين يستند الفيلسوف أحيانا « إلى حقيقة البرهان الرياضى وبداهته » أو إلى ذلك اليقين الذى يبدو فى مجال العلوم الطبيعية .

على الرغم من أن هناك فى رأى مانهايم « مجالات مخصبة » ، تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة بالاستناد إلى المجال السوسيولوجى ، الذى بفضله يمكن فهم الأصول الاجتماعية للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

ويرى « ورنر ستارك (٢٦) Werner Stark » أن الابستمولوجيين فى الفلسفة ، قد ألفوا بصدد المعرفة — النظر إلى « الذات المدركة » ، على أنها « الإنسان الفرد » أو « الإنسان المنعزل » أو « الإنسان الصورى الخالص » بالمعنى الكانطى .

ولم يميز الابستمولوجيين بين « الذات العارفة أو المدركة » من جهة وبين « عالم الموضوعات » التى يراد إدراكها من جهة أخرى ، كما أنهم لم يفسروا كيف يدخل

« العالم الموضوعى » ويلج بموضوعاته إلى عالم الوجدان والشعور ، فتتمثله الذات الشاعرة أو المدركة .

وأن « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » لم يكن واقعيا فى نظرته الى المعرفة ، فقد أحال المعرفة الى « تصورية تركيبية » ، ونظر الى الإنسان على أنه « كائن مجرد Abstract » والى عقله على أنه عقل خالص .

على حين أننا لا نجد — فيما يقول « ورنر ستارك » ، إنسانا بدون تاريخ ، ولا نجد إنسانا مجردا على الاطلاق . كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا . ولا يوجد فى الواقع الا ذلك « الإنسان المشخص » المحدد بالذات ، ذلك الانسان الاجتماعى الذى نراه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذى يتأثر بمختلف المعايير الاجتماعية ، والذى يتشكل عقله بالتربية وتصاغ شخصيته فى صور اجتماعية ، كما يصاغ عقله فى اطار اجتماعى ويتحدد فى قالب ثقافى .

وهذا هو الانسان الاجتماعى لا المجرد ، الانسان الذى يختلف من عصر الى عصر ، ومن مجتمع إلى مجتمع ، فمن خلال روح العصر والمجتمع ، نستطيع أن نعرف كيف يفكر هذا الانسان وفيما يفكر ... فمن الخطأ إذن من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، أن نميز بين الانسان بإعتباره « ذاتا مدركة » وعقلا مفسرا للعالم الخارجى ، وبين الانسان باعتباره كائناً وعضواً فى مجتمع محدود بالذات . ومن الاجحاف أن نهمل ذلك « البعد الاجتماعى » الكامن فى جبلة الفكر والوعى الانسانى .

من حيث أن « الذات العارفة » هى تلك الذات الاجتماعية المدركة التى يحملها الإنسان بين طياته ويتمثلها فى حسه وشعوره وعقله . والإنسان كائن اجتماعى

ينقل مدركاته من خلال احتكاكه بالآخرين ، ويفسرها في ضوء المعايير السائدة في مجتمعه ، تلك المعايير العقلية التي تمخضت عن بنية المجتمع بانساقه ونظمه .

ومن هنا يصبح « علم اجتماع المعرفة » علما مكملا للابستمولوجيا ، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة (٢٧) ، حين يظهر خطأ التصوريين والمثاليين ، الذين نظروا إلى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من « مقولات استاتيكية » ثابتة ، كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين ، الذين نظروا إلى الاحساسات والمدركات الحسية ، على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن علم اجتماع المعرفة ، يصحح تلك النظرات الكلاسيكية ، ويلتفت فقط إلى العقل من خلال المعايير الفكرية التي اكتسبها من المجتمع ، وإلى الادراك الحسي للعالم ، باعتبارة إدراكا مشحونا بعناصر اجتماعية .

من حيث أن الانسان المفكر سواء أكان فيلسوفا أم فنانا ، ليس كائنا وحيدا منعزلا وكأنما « ألقى في هذا العالم » ، كما أنه ليس كائنا غريبا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده . ولكننا إذا ما تناولنا « فلسفة الفيلسوف » مهما كان في عزلة ، وإذا عالجنا « الخلق الفني » للفنان مهما حلق بعيدا في برج عاجي ، لوجدنا أن الفن قد انطبع بالطابع الاجتماعي ، وأن النتاج الفلسفي قد امتزج بالكثير من العناصر الثقافية والاجتماعية .

يقول « ورنر ستارك Werner Stark » إننا إذا استمعنا مثلا إلى سيمفونيات « موازرِ Mozart » (٢٨) ، لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزي ، مشحونة بعناصر الحزن الدفين ، ففي موسيقى « موزار » صلاة على أرواح الموتى ، وفيها طلب للرحمة والغفران . وهذا هو ظاهر النغم الحزين .

ويرى ورنر ستارك أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان وأن نتوصل إلى باطن تلك الأنغام الحزينة ، باكتشاف العنصر الاجتماعي الكامن فيها ، حين تصبح تلك الموسيقى من وجهة النظر الاجتماعية، انعكاسا فنيا لأحوال «موزار» الاجتماعية ، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثاً عما يسد رمقه طلبا للحياة ، ومن هنا كانت نظرته القلقة إلى العالم ، تلك التي صاغها في « قوالب موسيقية » تغلب عليها فلسفة الفن الحزين وتعبر عن ذلك « الموقف الاجتماعي » في قلقه ويأسه واضطرابه .

وارتكانا إلى هذا الفهم — لاينبغي أن ننظر بصدد تفسير المعرفة . إلى الإنسان العارف على أنه ذلك الكائن الفرد المنعزل ، من حيث أن الإنسان من وجهة النظر السوسيولوجية للمعرفة ، ليس كائنا « يفكر في عزلة » ، كما تصورت الفلسفات الكلاسيكية ، وإنما يفكر الإنسان من خلال ظروفه الاجتماعية وروح العصر الذي يعيش فيه .

والذات الإنسانية العارفة لاتعيش في جزيرة نائية، مثل «روبنسون كروسو» ، وإنما يكتسب الإنسان إنسانيته باعتباره كائنا اجتماعيا ، ولذلك فإن الإنسان لايفكر إلا من خلال بنية المجتمع أو روح الثقافة السائدة في مجتمعه ، ومن ثم كانت الرابطة أصيلة بين الفكر والمجتمع .

وعلى هذا الأساس حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، سبر غور الفكر فحفروا طويلا ، بحثا عن مصادره ، وتعمقوا بعيداً طلبا للأصول الجذرية للمعرفة ، ومن تلك الأعماق الاجتماعية حاولوا كشف وجه الحقيقة .

• • •

ولعل البحث الميتافيزيقى بصـــدد الحقيقة ، يعتبر محوراً رئيسياً تدور حوله الدراســات الابستمولوجية فى الفلسفة العامة ، وكذلك الحـــال فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة ، فقد أسهم فى تلك المســألة ، ورفعها إلى درجة رفيعة فى البحث السوسيولوجى ، وحاول علم الاجتماع أن يؤكد الحقيقة فى ضوء الفهم الاجتماعى.

والحقيقة « نسبية » فيما يرى علماء المعرفة (٢٩) ، ولقد استندوا فى ذلك إلى أن « الحقيقة ليست مطلقة » ، لأن الحقائق إنما تقفز قفزاً من عالم الوقائع الاجتماعية ، والأحداث التاريخية ، ومن هنا كانت نسبية الحقائق فى المجتمعات نظراً لموضوعية الحقيقة ، كما نشاهد فى مجتمع معـــين بالذات ، ولـكنها لاتظهر « بشحمها ولحمها » بنفس الصورة ونفس الموضوعية فى مجتمع أو فى ثقافة أخرى . ومن هنا يرتكز علم اجتماع المعرفة على أساس النسبية لـكل حقيقة ، ومن هنا أيضاً رفض البحث فى المطلقات واستقر فى حدود النسبية لكل معرفة ، ولقد حاول علماء اجتماع المعرفة البرهنة على نسبية المعارف والحقائق فى المجتمعات الإنسانية

واستند علماء اجتماع المعرفة ، فى بحثهم عن سيدسيولوجية الحقيقة ، إلى المنهج التاريخى ، وزعموا أن مايؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التـــاريخية Historical Variability » (٣٠) التى تطرأ على مقولات الفكر الإنسانى ، تلك المقولات الفكرية التى نظر إليها « كانط Kant » على أنها « صورية Formal » الشكل فارغة المضمون ، واستناداً إلى هذا الفهم شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة التى لاتتغير .

وإزاء ذلك الاتجاه الـــكانطى أثار « ولهلم جيروســـالم Wihelm Jerusalem » (٣١) الـــكثير من الانتقادات والاعتراضات ، التى يؤيده فيهـــا « ماكس شيلر Max Scheler » تلك التى ترتكز على تهافت قائمة المقولات التى

وضعها كانط ، من حيث أنها ليست إلا قائمة لمقولات الفكر الأوروبى التى تمخض عنها العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الاتجاه الجديد فى علم اجتماع المعرفة ، وتأكيده على إنكار الفهم الكانطى لمقولات الفكر الإنسانى ، ظهور كتابات « لوسيان ليفى بريل » التى أكدت « نسبية المقولات » ، والتى فصلت بين منطق الفكر البدائى ومنطق الفكر المتحضر ، ونظرت إلى العقلية البدائية على أنها سابقة على الفكر المنطقى Prélogique على نحو ما أشرنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب (*) .

من حيث أن قوانين الفكر البدائى تختلف اختلافا تاماً عن تلك القوانين التى يتميز بها الفكر الحديث ، وبخاصة فيما يتعلق بقانون الهوية وقانون عدم التناقض ، كما أكدت أيضاً دراسات « ليفى بريل » و « مارسيل جرانيت Granet » فى المجتمعات البدائية ، مسألة « نسبية العدد » فى المجتمعات الحديثة والمتأخرة ، ومن هنا صدرت نسبية المعرفة والمقولات ، وأخفقت وجهة النظم الكانطية فى عمومها رثباتها وقبيلتها .

هذه بعض الانتقادات العامة التى ساقها علم اجتماع المعرفة ، وتلك هى الوظيفه النقدية التى إضطلعت بها سوسيولوجية المعرفة فى موقفها من مشكلات المعرفة ، وإزاء ماجادت به قرائح الفلاسفة من حلول بصدد المسألة الابستمولوجية .

وإذا كان موضوع البحث فى علم الاجتماع المعرفة يتعلق بدراسة العلاقة بين

---

(١) دكتور قبارى محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الأول ، صفحات ٩٣ الى ٩٦

الثقافة والفكر وتفسير الصور التى تتخذها مثل تلك العلاقة على مر التاريخ . فإننا نعتبر « أوجست كونت Comre » هو أول من طرق تلك المسألة ، وأبرز فيلسوف اجتماعى تنـــاول تلك العلاقة . قسم مراحل الفكر الانسانى إلى حالات لا هوتية وميتافيزيقية ووضعية كما أن تلك الحالة الأخيرة ، هى الصورة النهائية للمعرفة عند كونت باعتبارها أسمى مظاهر الفكر البشرى .

الفكر والوجود فى سوسيولوجية المعرفة :

ولعل « إميل دوركيم » قد أسهم فى مسالة العلاقة بين المعرفة والوجود ، على اعتبار أن « دور كايم » وأتباع مدرسته يمثلون جميعاً إمتداداً طبيعياً لآراء كونت . فقد أشار « دور كايم » إلى أن المعرفة تصدر عن الواقعية الجمعية ، كما ينشأ الفكر عن التجربة المعاشة التى يحياها كل فرد حياته الاجتماعية (٣٢) .

من حيث أن الفرد لا يتجه كلية بفكرة وشعوره نحو العالم أو الطبيعة ، بل إنه على العكس من ذلك ، يتجه مباشرة نحو المجتمع الذى يشارك فيه (٣٣) ، كما أن التجارب الاجتماعية التى يمارسها الفرد داخل نطاق الجماعة ، إنما تنطبع بطابع المجتمع ، تشكل من فكره ومعرفته وعلى هذا الأساس لا يعتبر الفكر — عند دور كايم — واقعة أولية — وإنما هو نتاج المجتمع والتاريخ (٣٤) .

وهذه نزعة كونتية الأصل ، فقد كان « أوجست كونت » يقول « إننا لا يمكن أن نعرف أية فكرة معرفة كاملة إلا بالرجوع إلى تاريخها » (٣٥) ومن ثم كانت النظرية السوسيولوجية فى المعرفة ، تستند إلى التاريخ وفى حـــدود التاريخ ، بتحليل الفكر طبقا للواقع التاريخى ، وتفسير الحقيقة استناداً إلى التصور الجمعى ، من حيث أن المجتمع هو المصدر الحقيقى والشرعى للأفكار .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن هناك نظريات متعددة فى سوسيولوجية المعرفة ، صدرت جميعها بظهور كتابات « بيترم سوروكين Sorokin » و« كارل ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم ». (٣٦)

وتميزت نظرية « سوركين » عن مختلف تلك النظريات بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة إلى بنية الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية للإنسان ، ومن هنا كانت العلة ، فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقـــا لاختلاف لون الثقافة السائدة فالثقافة عنـــد « سوروكين » هى « الأساس الوجودى » الذى عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية ، ومن ثم يتكون ما يسميه « سوروكين » بالعقلية الثقافية Culture Mentality .

وعلى غرار « كونت » يميز سوروكين بين ثلاث أشكال من الفكر والمعرفة صدرت أصلا عن أنماطٍ من ثلاثة من الثقافة ، وتمثلها ثلاثة أنواع من العقليات ، تلك هى العقلية الروحية ، والعقلية الحسية Sensate Mentality والعقلية المثالية Idealistic .

أما العقلية الروحية ، فتنبثق عن ثقافة فكرية ، فتدرك الحقيقة وتشاهد الواقع على أنه أمر « لا مادى non-msteral » أو « غير محسوس » وترى الحقيقة فى صورة روحية خالصة ، وتنزع تلك العقلية نحـــو التقليل من أمر الحاجات المادية والفيزيقية للإنسان ، وعدم الالتفات إلى تلك الشهوات الزائلة. حيث أنها تعظم كل ما هو روحى خالد . بالإيمان بكائن سام خلاق يتجلى فى ذات الله سبحانه وتعالى .

وتتجلى تلك العقلية الروحية بوضوح بين « جماعات الفرق الصوفية » ، حيث يعيش الصوفى فى صومعته وخلوته ، وقد تجرد من كل علائق دنياه ، متجها بذلك نحو الحق ، بانقطاعة عن الخلق فى عزلته الميتافيزيقية ، حيث الحضرة مع الله ، وحيث لاينشد الصوفى إلا وجه الحق ، تلك هى العقلية الروحية فى أسمى صورها ،

أما العقلية الحسية ، فهى على العكس من ذلك فلا تصدر إلا عن «ثقافةمادية» ولا ترى فى الواقع الا صورته الحسية ، ولا تشاهد الحقيقة إلا فى تجسدها المادى الخالص ، حيث تستند تلك العقليه فى المعرفة إلى ماتحكم به المشاهدة الحسية وحدها ، وما يهدف إلى إشباع الحاجات الفيزيقية للانسان إلى أكبر قدر ممكن ، والاعلاء من شأن الحقائق المادية والقيم المستمدة من الواقع الحسى .

ويرى « سوروكين » أن ذلك الطابع الثقافى المادى، أصبح الآنأقل انتشارا من الطابع الثقافى الروحى ، وبعد ذلك شاهدا من الشواهد التى تؤكد عدم التكامل الكامن للأصول الحسية والمصادر المادية التى يرتكز عليها تلك الثقافة الحسية المادية (٣٧) .

ومزج سورووكين بين هذين النمطين للثقافة الروحية والحسية ، فى نمط ثالث تمثله « العقليه المثالية » ، التى بفضلها يحدث « التوازن » بين كل ماهو روحى وما هو حسى فى بنية العقل ، حيث تترابط سائر الافكار وتنعكس مباعث الفكر ومضامين التجربة الانسانية ، وتتجلى كل تلك الانطباعات برمتها على مظاهر الفن والادب .

هذه هى الأشكال الثلاثة للمعرفة عند سوروكين ، تلك الأشكال التى صدرت عن الأصل الاجتماعى والواقع الثقافى . ولا شك أن هذا الاتجاه الثقافى الذى

نجده عند سوروكين ، يمثل أحد الأهداف الكبرى التى يهدف إليها علم اجتماع المعرفة فى ربط الفكر بالأساس الاجتماعى .

علم الاجتماع الماركسى والايديولوجيات :

وجدير بنا أن نشير إلى ما جادت به العقلية الألمانية فى علم اجتماع المعرفه ، لما أضفته تلك العقلية من خصوبة وثراء بصدد سيوسيولوجية المعرفة ، حيث تقدم علم الاجتماع الماركسى بالكثير من المبادىء والمفاهيم الجديدة ، فأدخل فكرة « الايدلوجيا » فى علم الاجتماع ، ونادى بحتمية التاريخ وعالج فكرة « الضرورة » و « الفاعلية » فى دراسة العمليات الثقافية والتاريخية (٣٨) .

ويرى كارل ماركس — أن الايديولوجيات والافكار — إنما تنجم عن مظاهر الحياة الجمعية الاقتصادية ، كما أكدت الايديولوجيا الماركسية على العناصر الاجتماعية فى صدور الفكر وفى الميثاق المعرفة ،

وفى ضوء هذا الفهم الماركسى ، يهدف علم اجتماع المعرفة إلى دراسة العناصر الاجتماعية والطبقيه فى التفكير ، ووظيفة تلك العناصر فى تكوين صورة عامة للعقل داخل إطار الواقع الاقتصادى (٣٩) . ولقد تجمت فكرة الايديولوجيا أصلا فى الفكر الماركسى ، على اعتبار أنها انعكاس للصراع السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يتحكم فى الفكر الطبقى ، الى هنا ويتركز فى تلك المواقف والارتباطات العامة التى تتعلق بصراع الجماعات والطبقات وعبر التاريخ (٤٠) .

واستنادا الى ذلك الفهم ، يرد « ماركس » الايديولوجيات والأفكار الى تلك المشكلات الاجتماعية التى تنبثق من داخل بنية الطبقة . على أساس أن الفكر لايتوقف على مجرد « الوضع الاجتماعى » للفرد ، بل أنه يتوقف أصلا على الوضع

الاقتصادى ويصدر عن الموقف الاجتماعى والسيكولوجى للطبقة برمتها ، من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها (٤١) ، وإمكانياتها الموضوعية ، تلك الآمال والمخاوف التى تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيوتاريخى .

فإننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة ، وحين نحاول أن نفهم حقيقة جماعة من الجماعات والزمر السوسيوتاريخية ، فإنما نعنى بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلى « لروح العصر » أو « فكر الطبقة » أو « عقل الجماعة » ، ذلك البناء الفكرى الشامخ ، الذى يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيم الاجتماعية . وبتعبير أدق أن ذلك البناء العقلى لروح العصر والطبقـــة ، إنما يعبر على العموم عن « موقف الحياة Life, Situation » ويفسر الوضع الراهن ، حيث تعبر تلك الأفكار العصرية والطبقية عن وظائف وجودها فى الوسط الاجتماعى (٤٢) .

ويرى « ميرتون Merton » أن الاتجاه الماركسى يعد محورا أساساً من محاور الارتكاز فى علم اجتماع المعرفة ، حيث فسر ماركس « الاطـــارات الوجودية Existential Basis » للمعرفة والايديولوجيات ، تفسيرا إقتصاديا ، بصدورها عن بنية الفكر الطبقى . حيث التفت ماركس إلى عوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقى أو « البناء الأسفل Infra – Structure » الذى إليه يستند « البناء الأعلى Supra-Structure » (٤٣) .

ويتعلق البناء الأعلى بكل المظاهر العليا للفكر الإنسانى ، التى تتمثل فى الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع . كما يرى ماركس أيضا ، أن تحليل المجتمعات ، ومعرفة إتجاه تطورها ، يجب الرجوع فيه إلى دراسة « البناء الأسفل »

أو « البناء الاقتصادى » الذى يتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات، على اعتبار أن طريقة الانتاج فى الحياة المادية ، إنما تسيطر على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، وعلى هذا الأساس أكد ماركس الصفات النوعية الظاهرة الاجتماعية حين يقول :

« ليس الشعور هو الذى يحدد وجود »
« الإنسان ، ولكن على العكس فان »
« الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد »
« ذلك الشعور » (٤٤) .

من ذلك يتبين لنا أن الفكر الانسانى — عند ماركس — لا يشتق من الذات المفكرة ، كما أن الضمير لا يصدر عن الإنسان الفرد ، بل عن طبيعة وضع الطبقة فى صراعها واحتكاكها بسائر الطبقات ، فينعكس الفكر بهذا المعنى عن ذلك الموقف الوضعى الذى تحتله الطبقة فى البناء الاقتصادى (٤٥) .

وارتكانا إلى هذا الفهم — نجد أن الشعور أو الوجدان الطبقى عند ماركس — إنما ينبثق عن مجموع التصورات الجماعية (٤٦) التى تترسب فى اعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » تلك الأحكام التى تعطيها مكانتها فى سلسلة القيم الطبقية (٤٧) .

وإن كان ذلك كذلك — فإن الطبقة لدى أصحاب الاتجاه الماركسى هى نقطة البدء فى مستوى التحليل السوسيولوجى فى علم اجتماع المعرفة، إذ أن الأفراد داخل إطار الطبقة إنما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التى تترسب فى أعماق

الفكر الطبقى ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين الطبقات ، « طبقات العمال » أو « البروليتاريا » فى صراعها مع « البرجوازية » و « الارستقراطية » ، وعن ذلك الصراع الطبقى ، تصدر التصورات المنطقية التى ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقية .

المقولات والطبقات الاجتماعية :

وارتكانا الى هذا الفهم — تصبح المقولات الماركسية ذات أساس اقتصادى ، كما تصدر عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التى يقوم بها الأفراد داخل اطار الطبقة ،وتعبر عن تجريدات نظرية نجمت عن علاقات اقتصادية ،وصدرت عن عناصر الانتاج (٤٨) . وفى هذا المعنى يقول ماركس :

« ان الأفكار والمقولات الانسانية ليست »
« خالدة ، وكذلك العلاقات التى تعبر عنها »
« ليست خالدة ،وهى عبارة عن نتاج تاريخى »
« انتقالى (٤٩) . »

وبذلك القول — أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى للمقولات ، واذا كان « دور كيم » قد رد المقولات الى بنية العقل الجمعى ، فان « ماركس » يضعها باعتبارها أفكارا نسبية تاريخية متغيرة — داخل البناء الطبقى التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والايديولوجيات .

ومن هنا كانت الماركسية احدى فلسفات التاريخ ، التى تفترض فرضا اقتصاديا تاريخيا للتغير الاجتماعى ، فى محاولاتها لوضع قواعد ثابتة للتطور فى حدود

الدوافع الاقتصادية التى تنجم عن البناء الأسفل ، باعتبارها مصدرا حاسما يشكل صور الفكر وشروط المعرفة .

واستناد الى ذلك الفرض الاقتصادى التاريخى ، يقيم ماركس نظرية فى سوسيولوجية المعرفة ، تفسر الرابطة الاقتصادية بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ، وترد البناء الايديلوجى الأعلى La superstructure idéologique (٥) الى أصول وجذور طبقية .

وبالتالى تصبح الماركسية كما يقول « رايموند آرون Raymond Aron » احدى وجهات النظر السوسيولوجية التى تحاول أن تفسر الأفكار بالرجوع الى طبيعة « المواقف الاجتماعية والاقتصادية » ، تلك المواقف التى تضفى على الفكر قيما اقتصادية تفسر محتواه الداخلى وتحال مغزاه الحقيقى ، على اعتبار أن الايديولوجيا ما هى الا ظاهرة فكرية عامة تستند الى أسس اقتصادية ، تنجم عنها أحكامنا فى الأخلاق والمعرفة والفن والفلسفة (٥١) .

واذا كان ماركس قد ربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، فليس معنى ذلك أنه قد أغفل قيمة الثقافة فجعل للاتجاهات الثقافية قيمة ثانوية ، بل أن ماركس فى الواقع — يؤكد على حتمية التفاعل المتبادل بين الأساس الاقتصادى ، وبين المظاهر العليا فى حياة المجتمعات .

بحيث نستطيع أن نقول مع « انجلز Engels » بأن التطور فى عالم السياسة والتشريع والفن والفلسفة ، انما يستند الى التطور الاقتصادى (٥٢) وبأنه ليس هناك استقلال تام للتركيب الأسفل عن البناء الأعلى ، بل تقوم بينهما بالضرورة علاقات تبادلية تتفاعل وتتداخل بين المظاهر المادية والمظاهر الايديولوجية ،

فالقانون مثلا وهو من ظواهر الفكر العليا ، يرتبط بالأسس الاقتصادية ، بحيث تتغير التشريعات العالية بتغير النظم الاقتصادية فى المجتمع .

ومن المسائل التى تعرض لها علم الاجتماع الماركسى ، مسألة هامة تتعلق بالتفسير العلى فى الفكر والمعرفة ، حيث استند ماركس الى التفسير الوظيفى لأشكال الفكر فى البناء الاجتماعى ، وأشار الى وظيفة التفكير الايديولوجى ودوره فى بنية الطبقة . ودرس وظيفة العلم الوضعى والتكنولوجيا فى المجتمع الرأسمالى ، على اعتبار أنها من ضرورات الاقتصاد وأدواته ، حيث يستخدمها العلم الاقتصادى فى أشباع حاجات الانسان (٥٣) .

وما يعنينا من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، ليس مجرد دراسة الظاهرة الاقتصادية فى حياة المجتمعات ، بل بالالتفات الى ذلك الاتجاه الماركسى الذى أبرز مبدءا هاما بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة ، وهو أن تطور الفكر والمعرفة فى السياق التاريخى ، لا نفسرهما الا أسباب اجتماعية ، وأن الفكر لا يتشكل الا حسب الظروف التاريخية ، وأن كل مجتمع يصنع بناءه الفكرى بشروط مستمدة من ماضية ، ومن تراثه الحضارى ، المستند الى أصول اقتصادى وأسس مادية .

موقف ماكس شيلر Max Scheler :

ولاشك أن الاتجاه الماركسى ، قد أحدث آثارة الواضحة فى ميدان سوسيولوجية المعرفه ، فكان للكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة فى هذا الميدان ، وبخاصة عند « ماكس شيلر Max Scheler و « كارل مانهايم Karl Mannheim » .

فاذا كان ماركس قد التفت الى ذلك التلازم بين المثالى والواقعى (٥٤) فيما يسميه بالأساس الأسفل والبناء الأعلى ، ومايصدر عن كل منهما من تكامل متبادل ، فان « ماكس شيلر » ، قد تابع هذا الاتجاه بالالتمات الى القوى السيكولوجية ،

و « العناصر البيولوجية » الكامنة فى تلك البناءات والطبقات السفلى ، والتى تصدر عنها امكانيات خاصه تحدد معالم البناء العقلى والثقافى للمجتمع (٥٥) .

وإذا كان ماركس ماديا فى تفسيره الايدلوجى للتاريخ ، فإن « مانهايم » يرد تلك الايديولوجيات التى تحدد معالم الفكر الإنسانى ، بالنظر إلى الشروط الإجتماعية ، كما يفسر الأسس الوجودية للفكر الإنسانى بالرجوع إلى المواقف التاريخية (٥٦) . ومعنى ذلك أن النزعة الماركسية ، كانت إحدى التيارات الرئيسية التى كان لها صداها فى تكوين الإتجاه الفلسفى التاريخى عند « كارل مانهايم » (٥٧) .

علم الاجتماع الواقعى Realsoziologie :

وإذا كان « كارل ماركس » قد رد الأساس الوجودى للفكر ، والأصل الإجتماعى للمعرفة إلى بنية الطبقة وما يسودها من تصورات جمعية رسبت فى مشاعرها واستقرت فى وجدانها الداخلى ، ـ فإن « ماكس شيلر » قد افترض فرضا مغايرا للفرض الماركسى ، فى تفسيره للاطار الوجودى للفكر والمعرفة .

فلقد ميز ماكس شيلر بين نوعين من علم الإجتماع ، أولهما « علم الاجتماع الثقافى Cultural Sociology » (٥٨) ، وثانيهما ما أسماه شيلر « بعلم الاجتماع الواقعى Realsoziologie » ونظر إلى علم اجتماع المعرفة على أنه جزء من علم الاجتماع الثقافى (٥٩) الذى يدرس الأشكال العليا لصور الفكر السائدة فى بنية المجتمع ، كما يعالج تلك الإنماط المثالية لنظم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا .

أما عن « علم الاجتماع الواقعى » فلا يتصل إطلاقا بتلك المسائل التى يطرقها علم الاجتماع الثقافى ، وإنما ينحصر ميدانه بدراســة « الدوافع الحقيقية

« Real Factors » التى تفضى إلى التغير الاجتماعى والثقافى ، ومعنى ذلك أن علم الاجتماع الواقعى يهدف بدراساته إلى الكشف عن تلك العوامل التغيرية الحاسمة التى تصيب التركيب الثقافى السائد فى بنية المجتمع .

وإستنادا إلى ذلك الفهم — فقد قصد « ماكس شيلر » بذلك التمييز ، أن يفصل بين « الجوانب الثقافية » و « الجوانب الدافعية » فى علم الاجتماع ، حيث ينحصر مجال علم الاجتماع الثقافى بدراسة المعرفة فى أشكالها العليا ، والفكر فى أهدافه ومقاصده المثالية . أما الجانب الثانى من علم الاجتماع ، فيتعلق مجاله بدراسة طبيعة « البناء المحرك » وما يعتمل فيه من دافعات محركة فى اطاره الداخلى ، ذلك البناء الأسفل الذى يسميه شيلر (٦٠) « Triebstruktur » أى « البناء المحرك » والذى يعنى به مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة ، والعوامل المغيرة التى تغير من أشكال الفكر والمعرفة .

وتلك الدوافع التى يعنيها « شيلر » هى فى الواقع « دوافع سيكولوجية » تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ، ويسميها شيلر « بالحوافز Drives » .

ويرى « كارل مانهايم » أنه إذا كان هناك تمايز تقليدى فى كل سوسيولوجيات الثقافة ، بين البناء الأسفل والبناء الأعلى ، فقد اشتمل البناء الأسفل عند « شيلر » على الكثير من العناصر السيكولوجية والبيولوجية ، على العكس من تلك العوامل السوسيو اقتصادية Socio-economic Factors التى أكد عليها « كارل ماركس » (٦١) .

ولكن شيلر لم يستطع أن يشيد نظرية تاريخية من هذا النوع الماركسى القائم على أساس التفاعل المتبادل بين أسفل البناء وأعلاه ، وإنما وجدناه يكتفى

بالنظر إلى تلك الحوافز السيكوبيولوجية ، تلك التى يستند إليها الفكر الإنسانى فى عمومه (٦٢).

ولقد أكد « ماكس شيلر » ذاتية تلك الدوافع الواقعية ، وأبرز إستقلالها الكامل ، وكشف عن ديمومتها وتتابعها فى سياق محدد ، كما أثبت شيلر أن الأفكار مشحونة بعناصر مستمدة من تلك الدوافع الاولية المحركة للفكر والمعرفة ، وأن كل فكرة لا يمكنها أن تحقق ذاتها ، أو أن تتجسد فى بنية الثقافة ، إلا إذا إرتبطت بتلك الأصول الدافعية المحركة للصراع بين المصالح والغايات ، فتتمشى مع الميول الجمعية ، وتندمج فى صلب الأنماط الثقافية السائدة فى البناء الاجتماعى .

وإرتكانا إلى هذا الزعم ، فإن الفكرة عند « ماكس شيلر » ينبغى أن تستند إلى أساسها الموضوعى الكامن فى البنـاء الأسفل المحرك ، وإلا تحولت الى مجرد نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة لا أساس لها من الموضوعية (٦٣) . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هى التى تخلق الأفكار وتنبثق عنها أشكال المعرفة ، ولها إمكانياتها الذاتية فى تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك « الامكانيات الكامنة » لا تتحول الى فاعليات متغيرة متحركة ، ولا تتحقق فى عالم الفعل والواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ورواده العلم والثقافة .

هكذا يؤكد « ماكس شيلر » (٦٤) على تلك الميول والقوى السفلية التى تفتح فى زعمه نوافذ الفكر والمعرفة ، وتطرق الأبواب للوصول الى « الروح » ، كما ينبغى أن يوجد صاحب « العقل الخلاق » والروح المبدع الذى يفتح تلك النوافذ ويطرق تلك الأبواب . حتى تتحول تلك القوى السفلية الكامنة من « عالم القوة » والإمكان ، الى « عالم الفعل » والتحقق ، فتتفتح تلك الامكانيات المغلقة وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقالها .

ولقد أيد « ماكس شيلر » هذا الزعم ، حين نظر الى تاريخ العلوم الامبيريقية وفسر نشأة العلم الطبيعى الحديث ، بفضل قادة الفكر الميتافيزيقى ، تلك الطبقة المختاره التى كان لها دورها الخطير فى تحقيق الفكر الوضعى وظهوره ، فصدرت العلوم وظهرت الى عالم الوجود الفعلى بقوة الفكر الفلسفى ، وأصبح للعلم الوضعى من حيث نشأته ، هو الابن الشرعى لزواج الفكر الميتافيزيقى بالتجربة المعملية .

لكن ذلك الزواج الفكرى ، لم يتم الا بفضل تلك الشروط التاريخية والظروف الاجتماعية السابقة عليه . والتى مهدت لظهوره ، فقد تطلب ذلك وسطا بيولوجيا خاصا وبيئة سياسية معينة ، وجوا اقتصاديا محددا بالذات ، وتلك هى قوى البناء الأسفل التى يستند اليها الفكر .

وهكذا وفق « ماكس شيلر » بتلك النظرية السوسيولوجية فى المعرفة ، بين « مضامين الفكر الميتافيزيقى » و « مباعث الفكر التجريبى » ، وألف بين الأفكار وتجسداتها الموضوعية بصدورها عن تلك القوى والميول الاجتماعية ، وقام فى براعة فائقة بعملية التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة حول مشكلات « القوة والفعل » و « الامكان والتحقق » و « الحرية والضرورة » ، كما استطاع شيلر أن يجمع أسس الفكر الميتافيزيقى وقواعد التجربة الامبيريقية .

وعلى ذلك النحو الذى نحاه كونت ميز « شيلر » (٦٥) بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، يسود كل منها فى كل المجتمعات ، وتتعاصر تلك الأشكال فى كل مجتمع وتتخذ نمطا ثابتا فى الحياة الاجتماعية ، وتلك الأشكال الثلاثة للمعرفة هى « المعرفة الدينية » و « المعرفة الميتافيزيقية » و « المعرفة العلمية » .

ويمثل كل شكل منها بعض الأفراد من « حاملى المعرفة Carriers of »

Knowledge على حد تعبير « زنانيكى Florian Znaniecki » (٦٦) الذى لا يرى داعيا لوجود علم اجتماع المعرفة ، وانما يؤكد فقط على وجود « علم اجتماع حاملى المعرفة » ، ويقصد « زنانيكى » بحامل المعرفة ذلك الانسان الذى يتقبل المعرفة ويتفهمها وينقلها عن طريق التربية الى الآخرين . ولذلك كان لحامل المعرفة وظيفته الاجتماعية فى البناء الثقافى والاجتماعى .

ومن ثم تتصل تلك الأشكال الثلاثة للمعرفة التى يقول بها « شيلر » ، بتلك الوظائف البراجماتيكية ، والأدوار الاجتماعية العليا التى يقوم بها قادة الفكر من أمثال كبار رجال « اللاهوت » ، و « الفلاسفة » ، و « العلماء » .

كما ترتبط تلك النماذج البشرية الثلاثة ، بأشكال ثلاثة من النظم والمؤسسات الاجتماعية « كالكنيسة » و « المدرسة الفلسفية » و « المعهد العلمى » وعلى هذا النحو نجد فى نظرية شيلر ذلك التأليف المتكامل أو « ترابط الفكر » الذى يسميه الألمان Sinnzusammenhang (٦٧)] وهى عملية التوفيق والمزج العقلى بين ثلاث محتويات عقلية ، تصاغ فيها أشكال ثلاثة من المعرفة ، حين تحملها ثلاثة نماذج بشرية « تتصل بثلاثة أشكال من التنظيم الاجتماعى .

وبهذا المعنى يربط « ماكس شيلر » بين « فحوى المعرفة » من ناحية وصاغها فى صورة من « صور التنظيم » من ناحية أخرى . فان فحوى المذهب الأفلاطونى مثلا ونظريته فى الفكر والمثل ، قد صاغها أفلاطون فى تنظيم « الأكاديمية » (٦٨) كما أن تنظيم الكنيسة البروتستانتية وطوائفها ، انما يستوحى من مضمون العقيدة البروتستانتية أى أن شكل العقيدة قد صاغة رجال الدين داخل اطار اجتماعى له تنظيمه وصورته الاجتماعية المحددة بالذات . وبهذا الفهم وفق « شيلر » بين « منطق الفحوى » و « منطق الصورة »

وجمع بين « الشكل » و « المضمون » ، ومزج بين « المعرفة » و « النظم الاجتماعية » .

تلك هى سوسيولوجية المعرفة عند « ماكس شيلر » ، أما فى ميدان سوسيولوجية الثقافة ، فيميز « شيلر » بين « الانسان الجوهرى Essence Mau » و « الانسان الواقعى Fsct man » (٦٩) ويخضع الانسان الجوهرى عند « شيلر » لوحدة الطبيعة الانسانية ، تلك الوحدة الثابتة اللامتغيرة والتى تتميز بأنها « وحدة فوق زمانيه Supra-temporal » لأنها تنظر الى الانسان الجوهرى على أنه كائن « فوق زمانى » لا يخضع لحتمية التاريخ .

وأغلب الظن أن « ماركس شيلر » قد شايع الاتجاه « الفينومينولوجى » (٧٠) فى الابستمولوجيا وفى علم اجتماع المعرفة ، حين ميز بين ماهو « زمانى » و « لازمانى » ، وحين وضع خطا فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » اذ يستند الاتجاه الفينومينولوجى الى أنه باستطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة , حدس جوهرى Wessusschau » (٧١) .

ولذلك تسعى فينومينولوجيا « شيلر » نحو تأكيد الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الانسانى ، وتحاول أن تفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليها على أنها مجموعه متشابكة من العناصر اللازمانية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند شيلر « كائنا لازمنيا » ولعله فى ضوء ذلك الفهم يصل الى الأخذ بالفلسفة الصورية التى تذكرنا بالاتجاهات الكانطية بقوانينها وقوالبها الصارمة التى صاغها للفكر الانسانى .

وعلى العكس من الانسان الجوهرى ، يكون « الانسان الواقعى » هو ذلك الكائن الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا لتسلط الظاهرات العقليه والتاريخية ، فهو اذن « كائن تاريخى زمانى » يخضع لفعل التاريخ ، كما أنه انسان ديناميكى متغير يختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات (٧٢) .

وان كان ذلك كذلك — فان الانسان الجوهرى عند « شيلر » هو كائن استاتيكى لازمنى ، أما الانسان الواقعى ، فهو انسان تاريخى وقتى باعتباره كائنا ديناميكيا متغيرا يخضع للتجربة والضرورة وحتمية الزمان التاريخى (٧٣) .

وبهذا المعنى — يكون « علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture » عند « ماكس شيلر » ، ماهو الا مجرد محاولة لتحليل المواقف التاريخية من خلال شبكة العوامل التى تحدد اتجاه الفكر ، وتفسر نشأته وأصوله بالرجوع الى العناصر الثقافية الصائرة فى عملية التاريخ (٧٤) .

وليس هناك فى نظرية شيلر « متغير ثابت مستقل » يسيطر على الزمان ويوجه عملية التاريخ ، كما هو الحال فى الفهم الماركسى ، ولكننا نجد عند شيلر تتابع محددا يستند إلى قانون منظم لمراحل ثلاث ، تلك المراحل التى تحدد سير الفكر ، استنادا الى نظريته العامة فى الدوافع الانسانية والحيوية التى يعتبرها « شيلر » اساسا موضوعيا للفكر والقيم .

وتتمثل المرحلة الأولى فى « رابطة الدم » والعصبية وما يتعلق بها من نظم القرابة والعلاقات القرابيه السائدة فى النسق القرابى ، أما المرحلة الثانية فتستند الى « القوة السياسية » ، على حين تقوم المرحلة الثالثة على تلك العوامل و « القوى الاقتصاديه » . تلك هى نظريه شيلر فى « الدوافع الحقيقة Realfaktoren » (٧٥)

التى تؤلف فيما بينهـا مصادر الفكر والمعرفة ، والتى تغـير من أشكال التجمع الانسانى من حيث « الكم » و « الكيف » ، كما تسيطر على حركة الثقافة السائدة فى بناء المجتمع (٧٦)

وخلاصة القول ـــ لقـد أسهم « ماكس شيلر » الى حد بعيد فى مناهج علم اجتماع المعرفة ، وفى تحديد معالمه ، فقام بالـكثير من الجهود فى ذلك الميدان ، كما حاول أن يتوج أبحاثه وكتاباته فى علم المعرفة بدمجهـا فى صلب البحث الميتافيزيقى ، عن طريق التوفيق بـين وجهات النظر المتصارعة بصدد مشكلات الوجود والمعرفة على السواء . حيث أراد بنظريته فى سوسيولوجية المعرفة أن يشيد نظرة كلية للمعرفة وللعالم ، وأن يتخذ موقفا خاصا من الفـكر والوجود على ما يفعل الفيلسوف (٧٧) .

كارل مانهايم وموضوعية المعرفة :

وبعد شيلر ـــ تقدمت الدرسات الاجتماعية فى سوسيولوجية المعرفة ، حيث اتسع مجـال العلم الاجتماعى بظهور « كارل مانهايم Mannheim » ولعله يعد الممثل الحقيقى لعلم الاجتماع الألمانى المعاصر ، نظرا لمساهماته المتعددة فى علم اجتماع المعرفة ، حيث عالج مانهـايم مسألة « موضوعية المعرفة » بالنظر الى العوامل الاجتماعية (٧٨) ، وما لهـا من كبير الأثر فى نشأة المعارف واكتسابها وانتشارها .

وحاول مانهايم أن يعقد شتى الصلات التى تربط بين الفكر السياسى والنزعات النظرية فى الفلسفة من جهة ، وردهـا الى الجذور الاجتماعية والأصول التاريخية من جهة أخرى .

ومن ثم يذهب علم الاجتماع المانهايمي الى أن الأسباب المباشرة فى تكوين النظريات والمذاهب الفلسفية ، وفى نشأة الحركات الفكرية ، انما تكمن فى تلك الأهداف والأغراض التى تسيطر على اتجاه الجماعات ، وينبثق من تلك الصراعات والمصالح السائدة بين مختلف الزمر الاجتماعية (٧٩) .

ولذلك فإن علم اجتماع المعرفة ، يدرس عند « مانهايم » تلك العلاقة التى تربط المعرفة بالشروط الاجتماعية ، ويحلل صلة الفكر بالوجود الاجتماعى والمواقف التاريخية (٨٠) كما تحاول سوسيولوجية المعرفة فى رأى مانهايم ، أن تفسر مختلف النظريات والأفكار بالرجوع الى تلك « المواقف الاجتماعية الكلية » التى صدرت عنها ، وأن تتفهم نشأة الفكر ومدى ارتباطه الوثيق بالحشود الجمعية ، أى أننا فى رأيه ينبغى أن نؤلف بين الفكر والوجود الاجتماعى بدراسة الارتباطات الداخلية التى تربط المعرفة بالثقافة والتاريخ (٨١) .

وفى الواقع ، لقد بذل « مانهايم » الكثير من الجهود فى تأكيد سوسيولوجية المعرفة على ما يقول « بول كيسكمتى Paul Kecskemeti » (٨٢) الذى جمع كتابات مانهايم وترجم أشتاتها المبعثرة وعمل على اذاعتها ونشرها . ولكننا نريد أن نتساءل — كيف صدرت تلك الأفكار الرئيسية التى تكمن فى نظرية المعرفة عند مانهايم ؟ وبأى صورة دفع الاتجاه الألمانى كما يتمثل فى علم الاجتماع المانهيمى ، بالنظرية الاجتماعية نحو آفاق جديدة ؟ وما هى المؤثرات الاجتماعية والفلسفية التى شكلت اتجاهات الفكر عند « مانهايم » ؟ .

ولد مانهايم فى بودابست (٨٣) ، وهى مركز من مراكز الانتشار الثقافى للفكر الألمانى ، وعاش فى فترة سياسية عصيبة ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء

الحرب العالمية الأولى ، وعاصر فترة حرجة فى تاريخ العالم . حيث اجتاح أوروبا كثير من الثورات والاضطرابات ، وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها فى تشكيل الفكر المانهيمى ، فخلقت منه انسانامن طراز خاص اذ أنه شاهد أزمه الفكر والثقافة التى سيطرت على العقل الاوروبى،وراقب عن قرب تلك النكسة الاقتصادية العالمية التى نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحها الكثير من حركات التمرد والعصيان .

وفى هذا الجو السياسى المضطرب ولد مانهايم ، ونشأ فى تلك الظروف العنيفة ، وتشكل فكره من خلال هذا الجو الاجتماعى المفزع ، فما كان يتخيله الانسان « ممكنا » انقلب فجأة وأصبح « واقعا » ، وما كان يظنه « حقيقة » أضحى « وهما من الاوهام » .

ولقد ظهرت الحاجة الى قيم جديدة يستضىء بها الانسان فى ذلك الضياع الشامل ، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره فى ضوء الأوضاع والمواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد عن طريق الثورة على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وكان لكل تلك الاتجاهات والمواقف السياسية والاجتماعية اثارها فى تشكيل عقلية « كارل مانهايم » وفى تطوير نظريته فى علم اجتماع المعرفة (٨٤) . ولا شك أن مانهايم الى جانب تلك الظروف الاجتماعية قد تأثر ببعض اتجاهات ومواقف الفلسفة حين تأثر بفلسفات كانط وهيجل ، ولقد تأثر بوجه خاص بفكرة التحول الهيجلية (٨٥).

وكانت الماركسية بالطبع هى احدى التيارات الرئيسية التى كان لها صداها فى تكوين الاتجاه العقلى التاريخى عند كارل مانهايم . حيث لاقت الماركسية

قبولا عند الكثيرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، اذ أن النبوءة الجديدة التى أتى بها ماركس « نبى الشيوعية » ، تلك النبوءة اليوتوبية التى افترضت فى « احلال حكم البروليتاريا » بعد اندحار الرأسماليه والبورجوازية ، وتلك هى جوهر وخلاصة الفكرة الماركسية التى تحركت وهاجرت وذاعت فى شتى بلدان أوروبا الوسطى . .

ولم يكن مانهايم ماركسيا خالصا ، ولكنه مزج العناصر الماركسية بالكثير من الاتجاهات والنزعات الفكرية المتعددة ، ورأى مانهايم ، أن اندحار البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا ، يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر . كما استضاء مانهايم أيضا ببعض المبادىء الماركسية التى تتصل بالطبيعة الايديولوجية للفكر الاجتماعى ، مما دفعته الى الايمان بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها فى الفكر وفاعليتها الواضحة فى العمليات التاريخية (٨٦).

واستنادا الى ذلك الاتجاه الماركسى ، حاول مانهايم أن يدرس المضمون الحقيقى الكامن فى كل عملية تاريخية بما تحققه من قيم وماتخلفه من تصورات ، على اعتبار أننا لايمكن أن نشاهد قيما أو نصنع أفكارا دون أن تتحقق فى زمن أو أن تلتحم فى تاريخ . ومن هنا كان المانهايمى التاريخى هو الذى « يخلق الفكر » و « يضع القيم » ، تلك التى تنبثق وتصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٧٨) .

الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها :

والى جانب الماركسية ، تأثر الفكر المانهايمى بالموقف الفينومينولوجى الذى اصطنعه « ادموندهوسرل Edmund Husserl » والذى شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز Jaspers » و « هيدجر Heidegger » و « ماكس

شيلر Max Scheler » (٨٨) . وكان هـذا الأخير هو الممثل الحقيقي للتيار الفينومينولوجي في علم اجتماع المعرفة (٨٩)، حين حاول تطبيق «المنهج الفينومينولوجي في دراسة القيم الموضوعية ، بقصد الكشف عن مكنونها الجوهري العميق .

ولقد تابع مانهايم ماكس شيلر ، واستمد من الاتجاه الفينومينولوجي الذي يمثله ، عنصرا هاما يتعلق بتأكيد الاهتمامات على الوصف الدقيق « لمعطيات الوقائع في تجاربنا المباشرة (٩٠) . وما هي تلك الفينومينولوجيا التي جاء بها « هو سرل »؟ وما صلتها بعلم اجتماع المعرفة ؟

ان الفينومينولوجيا هي علم الظواهر ، ولقد أراد « هو سرل » أن يميز « الموقف الفينومينولوجي » عن تلك « النزعة الظاهرية Phenomenalisme »(٩١) التي كانت سائدة في الفلسفة . فلقد رأى أصحاب النزعة الظاهرية ، أنه مامن شيء يمكن ان يتبدى الى الانسان غير « الظواهر »وأن الادعاء بوجود « شيء في ذاته » يكمن وراء تلك الظواهر ، ليس غير بدعة لا أساس لها . فنحن لانعرف غير الظواهر ، وتلك هي النزعة الظاهرية عند « كانط » و « هيجل » .

ولكن هو سرل أراد بالموقف الفينومينولوجي ، دراسة الظاهرات دراسة وصفية ، فتصبح الفينومينولوجيا « منهجا من مناهج البحث » يهدف الى دراسة الظواهر وادراكها حدسيا مباشرا ، بذلك « الجهد الدائب » الذي تبذله المرء في سبيل الوصول الى « فهم الماهيات »(٩٢) .

وأغلب الظن — أن « ادمون هو سرل » قد اتجه ذلك الاتجاه الفينومينولوجي كي يعلن به احتجاجه على الموقف الكانطي الذي افترض سيادة الذات على الموضوع ، والذي نظر الى موضوعات المعرفة ، على أنها انعكاسات العنصر الذاتي ، وحاول

« هوسرل » (٩٣) أن يطيح بتلك الثورة الكوبرنيقية التى قام بها كانط ، وأن يقلب ماجاءت به رأسا على عقب بموقفه الحدسى ومنهجه الفينومينولوجى فى التوصل المباشر الى « ادراك الماهيات » والقبض على « جوهر الأشياء » .

ومن ثم تفتح لنا الفينومينولوجيا طريقا الى المعرفة الجوهرية ، ويتيح لنا المنهج الفينومينولوجى مجالا للمعرفة « بمكنون الجوهر » دون ، الالتفات إلى جوانبه السطحية ، أو إلى أعراضه الحسية الظاهرة . من حيث أن — المعرفة الحقيقية ، هى ادراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كلية ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات المثالية الكامنة فى موضوعات الرياضة وأشكال الهندسة فتكشف عن مضمونها العقلى ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهرى العميق .

ولقد حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، استنادا الى ذلك المنهج الفينومينولوجى ، أن يقوموا بمعالجة مسألة « القيم الانسانية » ودراستها دراسة موضوعية مطلقة » ، بقصد الكشف عن خصائصها والقبض على جوهرها على ما فعل « ماكس شيلر » .

اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعى :

ولم يقبل مانهايم كل ما جاءت به المدرسة الفينومينولوجية عند هوسرل حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات ، وأنكر تلك الموضوعية المطلقة التى تضيفها على طريقة ادراكنا للقيم الموضوعية .

ومعنى ذلك أن مانهايم قد اعترض على النظرية الفينومينولوجية باعتبارها منهجا مطلقا ، مطلقا على حين لا يؤمن ما نهايم بالمطلقات ، اذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة . ولكنه بالرغم من ذلك لم يعترض على بعض التعاليم الرئيسية التى

صدرت عن الموقف الفينومينولوجى ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود ، و « الأفعال القصدية intentional acts » (٩٤) التى تقوم بهـا الذات نحو ادراك الموضعات وفهم الظواهر .

بمعنى أن الذات لـكى تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغى أن يتوفر لديها « اتجـاه قصدى » و « جهد خاص » للـكشف عن حقيقة ذلك الموضوع وحدس جوهره ومكنونه .

وإذا كانت معرفتنا بظواهر العـالم المـادى ، تقتضى أن نقف منهـا موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفيزيقية بلغـة « الـكم » و « القياس » ولـكنا بصدد معرفة ظواهر العالم الانسانى وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التى تتطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقى ، اذ أن قيم الانسان وأفعاله تقتضى منـا للـكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها « موقفا قصديا » لفض مكنونها

ومن ثم انتبذ « مانهايم » علم الاجتماع الوضعى ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق . وذهب مانهايم الى أن نقطة الضعف الشديد التى تصيب الموقف الوضعى فى علم الاجتماع ، تتركز فى عدم التفاته الى ذلك التمايز الواضح بـين خصائص العالم الفيزيقى والعالم الإنسانى ، وتتجلى فى عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجى بـين ما يتحقق فى العالم المـادى من « موضوعات جامدة » لا حياة فيها ، وبين تلك « الظاهرات الحية » والقيم الانسانية التى نراها سائدة فى بنية الثقافة وفى مجرى التاريخ .

وعلى هـذا الأساس أنـكر مانهايم الموقف الوضعى لأنه ينهض بدراسة

تلك « الظاهرات السطحية » دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده فى اتجاه الموقف الفينومينولوجى نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر .

ولذلك حاول مانهايم واستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيما وراء الظواهر ، وأحس بالحاجة الملحة لاختراق حدودها الخارجية ، والولوج إلى « ما وراء السطح الفينومينولوجى » ، حتى يشاهد وجه الحقيقة « مجردة عن مادة الظواهر » ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

تلك هى الأسس الجوهرية التى يستند إليها علم الإجتماع المانهايمى فى سوسيولوجية المعرفة ، تلك الأسس التى استمدها مانهايم من تلك الفلسفات والقيم التى اجتاحت روح عصره وبما إكتسبه فلسفيا من اتجاهات ماركسية وما خلطه بها من مواقف فينومينولوجية ، ارتكزت عليها نظريته العامة فى المعرفة وفلسفته الخاصة فى التاريخ (٩٥) .

النزعة التاريخية Historicism :

وتتميز نظرية المعرفة عند مانهايم، بنزعته التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفى فى تفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية . فقد بدأ مانهايم أول ما بدأ فى تشييد سوسيولوجية المعرفة ، بنقد الابستمولوجيا التقليدية وتأكيد عجزها ، إذ أنها انحصرت بين قطبى « الذات » و« الموضوع » (٩٦) مما أصابها بالركود والعقم ، وبأن العلم الحق الذى يهدينا سواء السبيل فى حل المسألة الابستمولوجية ، وفى اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، هو علم اجتماع المعرفة ، الذى بدأ فى الظهور كى يحل بديلا عن الابستمولوجيا التقليدية (٩٧) وينهض بتفسير مسائلها . وذلك بربط الفكر والمعرفة بالظروف الثقافية

والتاريخية ، ووصل المبادىء العقلية بتلك الأنماط الثقافية السائدة ، وتفسير مسألة الادراك الانسانى فى ضوء « روح العصر » بما يسود تلك الروح من تيارات فكرية متباينة .

ولم يقتصر مانهايم على مجرد انتقاد الفلسفة والابستمولوجيا ، وإنما تعدى ذلك الانتقاد الفلسفى ، إلى رفض بعض الاتجاهات القائمة فى علم الاجتماع ، فلقد وقف مثلا « موقفا نقديا » من علم الاجتماع الماركسى ، ومن فكرة « العقل الجمعى » الدوركايمية ، حيث أن مانهايم لم يكن ماركسيا خالصا على نحو ما أشرنا ، إذ أنه رفض الزعم الماركسى القائل بأن « وضعية الطبقة » هى القرار الحاسم (٩٨) والنهائى فى تفسير الفكر والايديولوجيات .

ورأى مانهايم أن « حركة التاريخ » وحدها هى مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخى فى سعيه الحتمى الدائم ، هو المصدر الوحيد للمعرفة . ومعنى ذلك أن الفكرة التى يرتكز عليها علم الاجتماعى المانهايمى فى المعرفة ، إنما تتمثل فى أن أنماط الفكر وأساليبه ، لا يمكن فهمها إلا فى ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، فلا ينبغى أن نقتصر مع ماركس على مجرد الوقوف عند حدود الطبقة وحدها .

وكذلك رفض مانهايم المذهب الدوركايمى (٩٩) الذى افترض « عقلا ميتافيزيقيا خالصا » يعلو بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

إن « الانسان الفرد » فيما يرى مانهايم هو « الكائن الوحيد » الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع

فى ذلك الى ميتافيزيقا دوركايم القائلة « بعقل جمعى وهمى » ، ودون الاستناذ الى « إنسان الفلسفة » ذلك الكائن المطلق .

إذ أن « الإنسان العارف » عند مانهايم ليس ذلك الانسان الدوركايمى الذى يفكر من خلال العقل الجمعى ، كما أنه ليس ذلك الانسان الكانطى المنعزل الذى يفكر فى عزلة صورية خالصة ولكن الانسان المفكر عند مانهايم ، هو الانسان « فى وضعه المشخص » ، « الانسان فى موقف » ، « الانسان المرتبط بوجودة السوسيولوجى العام » . أى أن مانهايم ينظر إلى الفكر الانسانى فى استجاباته وصراعاته حين يواجه موقفا من المواقف أو يصادف أزمة من الأزمات .

حيث أن دور الإنسان الفرد فى علم اجتماع المعرفة ، يختلف تماما عن دوره فى ميدان « علم النفس الاجتماعى » ، الذى يدرس الانسان على أنه « كائن سلبى » ليس منتجا أو خالقا للمواقف ، بل هو نتاج لها من حيث خضوعه للمجال السيكولوجى ، ومن حيث كونه منتجا ومؤثرا فى الموقف الاجتماعى .

ولكن دور الانسان الفرد فى علم اجتماع المعرفة يتميز بأنه دور « ايجابى فعال » على مايقول « دانزجر Danziger (١٠٠) الذى شايع الاتجاه المانهايمى فى تأكيد العنصر الانسانى ودوره الايجابى إزاء مختلف المواقف الاجتماعية .

ولا شك أن علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، لا يبدأ بموقف الانسان الفرد فى تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ « بفكرة المواقف الكلية » وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخى فى مشاركته فى الحياة الاجتماعية واستجابته لها طبقا لانماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعى بمواقف موروثة فى الفكر والعمل (١٠١) .

ومعنى ذلك أن هناك « مواقف » تثير الفكر الانسانى من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى « استجابات جاهزة » من السلوك وأنماطا سابقة من الفكر ، بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية . وعلى هذا الأساس ، نستطيع أن نتفهم نظرية مانهايم فى المعرفة ، بالرجوع الى منطق « المواقف السوسيوتاريخية » .

حيث يعبر كل موقف تاريخى عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، بمعنى أن تصبح « حتمية المواقف » هى المصدر الوحيد عند مانهايم ، الذى ينبغى الالتفات اليه بصدد تفسير المعرفة ، حيث تصبح أيضا المواقف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هى المصادر الحقيقية للفكر ، والمرجع الأساسى لتفسير طبيعة كل فكرة أو ظاهرة تظهر فى الحقل الاجتماعى .

وعلى هذا الأساس، ارتكزت اهتمامات مانهايم الى دراسة « المواقف » (١٠٢) ودورها الحتمى فى تحديد الكيفية التى يدرك بها الفرد موضوعا من الموضوعات، وفى وضع طريقة فهمه وتأويله لتلك الموضوعات .

وارتكانا الى هذا الفهم المانهايمى — تعددت طرق الفكر وأساليب المعرفه ، إذ أنها ، تتعدل وتتبدل طبقا لتبدل المواقف وتحولها على مر العصور ، وبذلك يضيف مانهايم إلى منطقه الأجتماعى للمواقف عنصرا تاريخيا ديناميكيا (١٠٣) يفسر « نسبية العمليات » و « المواقف السوسيوتاريخية » ، وصلتها الوثيقة بسوسيولوجية الفكر والمعرفة .

كما أن تلك « العمليات التاريخية » ، لا تدور رحاها « كما هى فى ذاتها » فى كل عصر ، ولكن تلك العمليات تتقيد فحسب بموقف تاريخى محدد بالذات ، تلك المواقف التى لا تتكرر « بشحمها ولحمها » ، لأنها تمر ولن تعود ، كما يتحدد

كل موقف منها تحديدا تاريخيا واجتماعيا (١٠٤). ولذلك تضفى تلك المواقف على الاشياء معانيها ، كما أنها لا تفرض ذاتها على الفكر فحسب ، بل وعلى سائر موضوعات العالم أيضا ، حيث تختلف أنظارنا إلى العالم باختلاف تلك المواقف .

ومن هنا صدرت أسس الاتجاه المانهيمى فى نسبية المعرفة ، وتلك سمة أساسية من سمات الفكر (١٠٥) عند مانهايم على مايذكر « روبرت ميرتون » .

الاتجاه الوظيفى Functionalism :

إن الفكرة النسبية هى السمة الأولى لفلسفة المواقف التاريخية عند مانهايم ، بما يتمخض عنها من نسبية الفكر والمقولات فى مختلف العصور والثقافات ، أما عن السمة الثانية التى يتسم بها علم الاجتماع المانهايمى فى المعرفة ، فهى « اتجاهه الوظيفى » فى تفسير الظاهرات والأحداث التاريخية والاجتماعية .

حيث يستند المنهج المانهايمى فى البحث إلى وجهة النظر البنـــائية هم تحليله للمعرفة ، وتفسيره للوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، (١٠٦) دون عزلها أو فصلها عن ذلك البناء الكل التى هى جزء فيه ، حيث أن البنـــاء الاجتماعى والسياق التاريخى ، يضفيان على الظاهرات والأحداث الجزئية مغزاها ومبناها .

بمعنى أننا لايمكن أن نتصور الأحداث والوقائع فى « عزلتها » ، وانتزاعها من « بنائها الكلى » ، وإنما نتفهمها فقط بالتحامها فى سياقها التاريخى والاجتماعى .

وإرتكانا إلى ذلك الفهم ، سيطرت وجهة النظر البنائية على الاتجاه المانهايمى ، وأصبحت ركيزة أساسية يرتكز إليها منهجه السوسيولوجى فى المعرفة حيث نظر مانهايم إلى « بنية الحقيقة الاجتماعية » من خلال السياق التاريخى ، وترسم معالم الطريق نحو المعرفة السوسيولوجية المستمدة من بنية الحقيقـــة الاجتماعية الواقعية .

وعلى هذا الأساس لانفهم أية فكرة جزئية إلا من خلال سياقها العقلى الكامن

فى بنية « الحقيقة السوسيو تاريخية » ولا تتسم الحقيقة عند مانهايم بخصائص استاتيكية (١٠٧) ثابتة ، على ما تصور الفلاسفة ، ولكن بنية الحقيقة عند مانهايم حافلة فى باطنها وجوهرها بشتى « القوى » و « الصراعات » و « المتناقضات » المنبثقة أصلا من القوى الديناميكية التاريخية التى تنبث وتنتشر فى السيـــاق التاريخى .

وبهذا المعنى أضفى مانهايم على الحقيقة « عنصراً ديناميا » متغيراً وأنكر ثباتها الفلسفى ، كما أن تلك الدينامية التى أضفاها مانهايم على الحقيقة ، ليست « دينامية عمياء » وإنما تتميز بأنها دينامية هادفة ، إذ أن اتجاهها الهادف هو الذى يضفى على الحقيقة معقوليتها بفضل تلك القوى الديناميكية المتصارعة فى الزمان التاريخى ، وبالنظر إلى تلك العمليات الخلاقة القائمة فى أعمـــاق البنية الاجتماعية .

ومن ثم لاينبغى فى رأى مانهايم ، أن ننتزع أنمـاط الفكر ومناهج المعرفة من وجودها المشخص ، ومن سياقها الاجتماعى . وعلى هذا الأساس وجه مانهايم انتقاداته (١٠٨) العنيفة إلى تلك التحليلات الجافة المجردة التى قدمها المناطقة فى الفكر الصورى ، فإن المنطق الميتافيزيقى فى زعمه « إنما ينتزع الفكر انتزاعا تعسفيا من وجوده التاريخى ، ومن مصادره الاجتماعية تلك التى تحمل فى طياتها عناصر فهمها وتبريرها .

وهكذا نجد أن الفكر المانهايمى فى المعرفة ، يتجه اتجاها وظيفيا ، وينحو نحواً بنائيا ، فأصبح علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، هو ذلك العلم الذى يكتشف الأساس الوظيفى فى كل موقف عقلى أو تاريخى . استنادا إلى الحقيقة الاجتماعية وحدها ، تلك الحقيقة التى تختفى فيما وراء المواقف العقلية والتاريخية .

ومن هنا صدرت النزعة التاريخية المانهايمية ، تلك النزعة التى يعتبرها مانهايم هى نقطة البدء فى كل بحث من أبحاث سوسيولوجية المعرفة (١٠٩) .

دينامية العمليات والمواقف فى التاريخ :

وعلى هذا الأساس يؤمن مانهايم بفكرة التاريخ ، على اعتبار أنها فكرة إيجابية « خالقة للفكر » ، كما يؤمن أيضا بقدرية التاريخ ، وبألا نعترض على حكمه مهما كان قاسيا صارما ، إذ أن حكم التاريخ هو « حكم الحياة » وبهذا المعنى تستمد الحقيقة مادتها عند مانهايم من التاريخ(١١٠) ، كما تستندأحكام المعرفة إلى منطق التاريخ ، حيث أن التفسير التاريخى هو الذى يضفى على الوقائع والأحداث معناهاومبناها . فالتاريخ هو الذى يصنع المقولات ، ويخلق الأفكار حين نشاهدها مرتبطة بنسيج الزمان التاريخى .

من حيث أن المقولات إنما تصدر عن « ظروف التجربة » التى يعانيها الإنسان فى حياته الاجتماعية ، ولذلك تختلف تلك المقولات باختلاف المواقف والظروف الاجتماعية (١١١) ، إذ أن الأفكار لاتتولد إلا عن طبيعةروح العصر ، تلك الروح التى تتمخض عن سائر العمليات التاريخية والثقافية والثقافية القائمة فى البناء الاجتماعى .

واستنادا إلى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات « صوراً اجتماعية » منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية (١١٢) . كما يؤمن مانهايم أيضا « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دورا أساسيا فى سوسيولوجية الفكر والمعرفة (١١٣) .

اذ أن تلك العمليات التاريخية تضفى بفضل ديناميتها على أحداث التاريخ ووقائعه معقولية ومغزى . فتصبح العملية الاجتماعية بالضرورة « عملية معقولة » لأنها لايمكن أن تفسر أو تحلل الا فى ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة التى تعطيها مغزاها ومبناها .

ومن ثم يؤمن مانهايم بصدد المعرفة بالفكر التاريخى وبمعقولية التاريخ حيث يصبح التاريخ والحياة وحدهما هما اللذان يخططان سبيل المعرفة ، ويرسمان طريق الفكر للجنس البشرى برمته (١١٤) .

واذا مااستعرنا شيئا من « الفلسفة الهيجيلية » ، نستطيع أن نقول مع مانهايم « كل ماهو تاريخى هو معقول ، وكل ماهو معقول هو تاريخى » ، اذ ان عملية المعرفة عند مانهايم ، لاتنجم بالضرورة عن « قوانين قبلية » فى العقل « كما أنها ليست « وليدة جدل باطنى » (١١٥) .

ولكن صدور الفكر ونشأة المعرفة ، انما يرجعان عند أصحاب النزعة التاريخية الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن « عوامل فوق نظرية Extra-theoretical factors » ، تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود الاجتماعى » . (١١٦)

ولذلك التفت مانهايم الى العمليات الاجتماعية كمصدر أساسى لعملية المعرفة ، وأكد الوجود الاجتماعى على أنه المحك الوحيد والمعيار الفريد فى الفكر والمعرفة .

حيث أن الأصل الاجتماعى والتاريخى للفكرة هو الذى يحدد بالضرورة صورة تلك الفكرة ومحتواها ، بالرجوع الى شروطها السوسيولوجية وطبقا للمواقف

التاريخية . وبهذا الفهم ، تتحدد مسألة المعرفة عند مانهايم بشروط اجتماعية يطلق عليها الاصطلاح الألمانى « Seinsverbundenheit des Wissens » ويقصد بهذا الاصطلاح تلك العلاقات الحتمية والارتباطات الضرورية التى « تربط الفكر بمواقف الحياة » ، بمعنى أن تلك الشروط الاجتماعية ، هى الحتم السوسيولوجى الضرورة الذى تستند اليه كل فكرة ، كما أنها أيضا هى « الحتم الوجودى للمعرفة « Existential determination of knowledge

وكان الحقيقة عند مانهايم هى وليدة « عملية التاريخ » ، وكأن عين الله ساهرة على تلك العملية الخالدة ، مما جعل مانهايم يعترض على (١١٧) « ماكس شيلر » الذى عالج مسألة الحقيقة معالجة ميتافيزيقية فنظر الى الحقيقة والى العالم وكأنه « يرى بعين الله » .

ولكن سوسيولوجية الحقيقة عند مانهايم ، انما تقيم وزنا لدراسة البنية الاجتماعية للفكر (١١٨) فى مختلف أشكاله وصوره وتطوراته خلال عصور التاريخ ، ومن هنا استند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم الى تاريخ الفكر ، فيه نتعرف على نشأة الافكار وعلى مايطرأ عليها من تغيرات .

على اعتبار أن « أحداث التاريخ » هى مادة علم اجتماع المعرفة ، وأن الفعل الانسانى هو الجوهر الحقيقى لعمليات التاريخ ، وأن التاريخ الحقيقى للافكار والمعارف ، يستند الى تحليل الفكر فى أصوله الجذرية بالنظر الى المواقف الاجتماعية حيث نستطلع أشكال الفكر وأنماطه فى استنادها الى الحقائق السوسيوتاريخية Historico-social reality (١١٩) .

وتتمثل غاية علم اجتماع المعرفة عند مانهايم فى ربط الفكر بأصوله التاريخية والاجتماعية ، ودراسة تلك العلاقات التى تربط المواقف العقلية بالتيارات

الاجتماعية ، واكتشاف الأصول التاريخية للحقائق عن طريق تتبعها خلال عملية التطور التاريخى (١٢٠) .

على اعتبار أن المجتمع والتاريخ عند مانهايم هما القطبان الرئيسيان اللذان يمثلان محور الارتكاز الذى ترتكز اليه كل فكرة وكل حقيقة . فان « محتوى الحقيقة » يزداد ثراء على ثراء ، بما يكتسبه من عالم الفكر الاجتماعى ، كما يزداد هذا المحتوى معقولية ومغزى ، بما يضفيه التاريخ من معان خلال العمليات التطورية فى التاريخ ، فتتطور بذلك أشكال هذا المحتوى أثناء مختلف المراحل ، كما تتغير فى نفس الوقت الوظيفة الاجتماعية الكامنة فى طبيعة الفكر .

ولقد افترض مانهايم فرضا ميتافيزيقا ، مؤداه أن « العملية الكلية global Process » التى بفضلها تنبثق المواقف العقلية انما هى عملية تاريخية « ذات دلالة ومعنى » ، كما أن الدور الوظيفى الذى يقوم به الفكر بأنماطه المختلفة انمـــا هو « دور نسبى » ، يتناسب مع تلك الأهداف البعيدة التى تهدف اليها العلمية التطورية ، ومن ثم يصبح الدور الذى يقوم به الفكر دورا « تاريخيا ديناميكيا » الى جانب كونه دور « اجتماعيا ونسبيا » ، كما أنه « تطورى » فى الوقت ذاته .

وهناك الكثير من الأمثلة التى يشهد بها تاريخ الفكر بصدد تلك المواقف الفكرية والتاريخية ، فإن الصراع العقلى والفلسفى الذى نشب منذ فجر الفلسفة بين «سقراط » و «السوفسطائيين » ، انما يتوقف أصلا على تلك الشروط الاجتماعية ويستند إلى تلك المواقف التاريخية والثقافية ، تلك التى صدرت عن « روح العصر الأثينى السقراطى » .

كما أننا نعرف مقدما ، ويعرف المؤرخ العقلي والاجتماعي ، أن كل عصر من العصور انما يخضع لأسلوب معين من الفكر، ويسوده بعض المظاهر والاتجاهات العقلية المحددة بالذات ، حيث نشاهد فى كل عصور التاريخ ، نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة ، ويغلب على تلك النماذج بعض المظاهر الكلية العامة التى تنطبع بلون خاص من التفكير وتؤدى إلى وجود « معايير فكرية » معينة ، تصدر جميعها عن روح « العصر التاريخى » .

ويرى مانهايم أن دراسة الموضوعات الثقافية (١٢١) ، مثل موضوعات الفن والأدب والفلسفة ، انما يتعذر معها تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتفهم حقيقية الظاهرات الثقافية الا بتفسير معناها ، حيث أنها لا يمكن أن « تشاهد » أو أن يقام عليها « منهج » من مناهج الملاحظة والاستقراء كما هو الحال فى دراسة الظاهرات العينية المشخصة التى يعالجها العلم الفيزيقى .

ولذلك حاول مانهايم تطبيق الاتجاه الوظيفى » فى دراسة الظاهرات » الثقافية والتاريخية ، وتفسيرها بالنظر الى السياق التاريخى والزمنى ، وتحليلها بنائيا، وهذا هو مجهود الفكر الذى يبذله نحو « القبض » على معنى تلك الموضوعات الثقافية بقصد فهمها وتفسيرها . ولقد قصد مانهايم بمنهج التفسير التاريخى بما يشير اليه الاصطلاح الألمانى Weitanschauung (١٢٢) الذى يعنى « الادراك الكونى العالمى » الشامل ، ومايتعلق به من معان تتضمن ذلك الروح التفسيرى الذى يستند الى تلك « النظرة الكلية » والفهم الشامل لبنية الأحداث ومغزى الوقائع التاريخية .

بمعنى أن هذا التصور الكلى المطلق أو أن هذا « ا Weltanschauung »

هو الذى يميز روح العصر ، ويجب البحث عنه فى كل عصر من العصور ، اذا أردنا أن نتعرف على أنماط التفكير السائدة به . وليس الـ Weltanschauung « نتاجا للفكر النظرى (٢٢١) أو الفلسفى ، وانما يكون الحال على العكس من ذلك ، حيث أن « الفلسفة » والاتجاهات العقلية تعتبر عند مانهايم من مظاهر « روح العصر » تصدر عنها ومن ثم فهى « ليست خالقة لروح العصر »

ولذلك كان العلم التاريخى ضروريا فى تحليل الظاهرات الحضارية ، وتفسير أنماط الفكر والثقافه ، فى ضوء ذلك « المظهر الكلى » أو « الروح العام » ، ومن ثم فان دراسة الـWeltanschauung هى دراسة ديناميكية ، لأنها تتضمن تحليلا تاريخاً لتطور معايير الفكر ، ولما يطرأ على روح العصور التاريخية من تغيرات .

ويبدو من تلك النزعة التاريخية التى يمثلها مانهايم أصدق تمثيل ، أنه يؤمن بالحقيقة التاريخية وحدها (٢٢١) لأن التاريخ يقدم المادة الخام التى يستند اليها الفكر ولأن الحقيقة انما تتجسد فى واقع التاريخ ، وتتحقق فى عملية التطور الاجتماعى والتاريخى للمعرفة .

* * *

مناهج الفكر عند مانهايم :

وعلى غرار أوجست كونت ، يميز كارل مانهايم بين ثلاث مستويات لتطور المعرفة وتغير الفكر ، حيث أن هناك اتجاهات معينة على هديها يسير العقل (٢٢١) وبفضلها يتجه الفكر . وتتصل هذه الاتجاهات عند مانهايم ، بمراحل فكرية ، أولها مرحلة أو منهج « المحاولة والخطأ » أو الاكتشاف بطريق المصادفة chance discovery ، ثم يتجه الفكر نحو « الاختراع invention » وأخيرا يصل العقل إلى مرحلة « التخطيط planning .

ومعنى ذلك أن كارل مانهايم ، كغيره من فلاسفة التاريخ ، يضع اتجاها عاما يسير فيه الفكر ، ويحاول أن يفسر لنا كيف تخلق « الحاجات الانسانية » نوعا من التفكير ، وكيف يرتبط الفكر فى جذوره الأولية بحاجات الانسان الفيزيقيه فان من يتتبع الفكر فى سيره التاريخى النظرى ، المستند إلى ضرورات التغير الاجتماعى ، وأن من يشاهد الأشكال الأولى للمعرفة ، فلسوف يجد أنها قد صدرت عن طبيعة العلاقة بين البيئة الفيزيقية وبين الانسان القديم بانبساط فكره البــدائيــة .

ولقد تمخضت عن تلك العلاقة التى ربطت الانسان بالبيئة ، وانبثق عن ذلك الاحتكاك الانسانى والفكر البدائى ، فى ذلك المحيط البيئى الصارم ، أن ظهرت أولى مناهج الفكر الانسانى الساذج ، ألا وهى صدور « مناهج المحاولة والخطأ » أو « الاكتشاف عن طريق المصادفة » .

اذ أن التكيف الانسانى والاحتكاك المستمر بالبيئة الطبيعية ، يولدان نوعا من السلوك أو موقفا بدائيا ، يقفه الانسان حيال قسوة البيئة ، ويستند موقف الانسان وسلوكه الى ماتفرضه العادة والى مايضعه التقليد . وتخضع كل من العادة والتقليد الى منهج الاكتشاف عن طريق المصادفة ، أو مايسميه مانهايم بما يشير اليه الاصطلاح الألمانى Finden (١٢٢) .

فى تلك المرحلة التى تتميز بالكفاح من أجل الحياة ، وبالصراع المباشر بالبيئة وبالاحتكاك المستمر بالطبيعة ، يكشف الانسان أنماطا من السلوك ، ويستلهم عددا من ردود الافعال المختلفة التى يتسلح بها ،

لمقاومة الطبيعة فى عالم مرير من الكفاح والصراع ، كما يكتسب الانسان فى الوقت ذاته بعضا من الامكانيات التى تمكنه من مواجهة المواقف الجديدة ، والتى تساعده على « التكيف الناجح » ازاء بيئة قاسية .

ولقد قصد ما نهايم بذلك المثال الذى التفت اليه ، ليعبر به عن نوع الحياة الاجتماعية الأولى ، صدرت معها « أشكال الفكر البدائية » و « صور المعرفة الأولية » إنما قصد بذلك تلك المرحلة التى تتعلق بالصيد وتتميز بجمع الطعام والتى تستند الى نوع من التنظيم الاقتصادى والاجتماعى ، وترتكز الى أسلوب بدائى من أساليب الحياة ، أولى مناهج الفكر التى امتازت بالمحاولة والخطأ .

وبعد انتها مرحلة « الاكتشاف عن طريق المصادفة » ، صدرت المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخى والتغير الفكرى فى أساليب المعرفة الانسانية حيث حدث تطور هائل فى البناء الاجتماعى ، وطرأ على المجتمع تغير جذرى فى نظمه وانساقه . فصاحب ذلك التطور التاريخى والتغير الاجتماعى تقدم واضح فى مناهج الفكر وفى طرق المعرفة . فقد حدث هذا التغير وظهر هذا التقدم ، حين استخدم الإنسان مختلف الأدوات والنظم التى بفضلها يستطيع أن يحقق بها أهدافا جمعية ، ومن هنا صدرت تلك المرحلة التغيرية الرئيسية ، التى أسماها ما نهايم « بمرحلة الاختراع Ertinden (١٢٧) .

وفى تلك المرحلة الثانية ، يتجه الفكر الانسانى نحو تكوين الأهداف المحددة ومن ثم يفكر الانسان أثناء تقدمه وتطوره ، فى كيفية توزيع مناشطه الفكرية ، لتحقيق الأهداف ، وهو فى ذلك لا يفكر فى موضوعات البيئة المباشرة ، بل فى أشياء لا تقع تحت بصره أو سمعه ، أى أنه بدأ يفكر « فيما وراء الموضوعات » و « فيما وراء البيئة » .

ولقد نتج عن تلك المرحلة الهامة من مراحل الفكر فى رأى مانهايم ، ذلك التطور التكنولوجى الهائل ، ونجم عن الاختراع ذلك التقدم الآلى ، من أبسط الأشكال التكنولوجية ، وأكثر الأدوات بدائية ، الى تلك التى أكثرها تعقيدا وأشدها تركيبا ، فتطور مثلا استخدام « الحيوان » و « المحراث » ، الى استخدام « البخار » و « الكهرباء » ، وما يتصل بها من اختراعات ومنافع تحقق أهدافا رئيسية فى حياة الانسان والجماعة .

التخطيط ومنهج التفكير :

ويرى كارل مانهايم — أن « الشدة » و « التوتر » اللذين ينجمان عن « مرحلة الاختراع » وما يصاحبها من قوى متعارضة ، انما تفرض علينا وعلى فكرنا ، أن نمر بمرحلة ثالثة ، تلك التى يسميها مانهايم « بمرحلة التخطيط Planen » (١٢٨) أو « مرحلة التفكير المخطط Planned Thinking ».

وتتجلى مظاهر تلك المرحلة حين يتقدم الانسان ، ويتخطى الفكر الانسانى مرحلة الاختراع ، ويتعداها نحو مرحلة التخطيط Planen . حيث يتقدم المجتمع حين يتخلى عن تلك التنظيمات العشوائية ، التى كان الفكر الانسانى يستعين بها فى مراحله البدائية الأولية.

وفى مرحلة التخطيط — تظهر الى الوجود الاجتماعى أنماط جديدة من المعرفة ، حيث تتعدد أبعاد الفكر ببلوغه درجة عالية من التطور ، وحيث تتداخل ميادين الفكر ، فى عالم الاقتصاد والسياسة ، وحين تتعقد أنساق البناء الاجتماعى ، وحين يتحول المجتمع من « بناء استاتيكى بدائى » الى بناء « ديناميكى متغير متعدد الأبعاد » (٢٩١) .

ومن ثم اهتم مانهايم بمرحلة التخطيط ، حيث ظهرت فى علم الاجتماع اتجاهات عملية ونزعات تكنولوجية ، تهدف الى تكوين « تكنولوجيا » أو « هندسة اجتماعية » ، بالاستناد الى دراسات التخطيط العلمى والاجتماعى .

وأصبحت عملية التخطيط عند مانهايم ومن نحا نحوه من سائر التاريخيين — عملية ضرورية « لتنظيم التغير الاجتماعى » على اعتبار أن التغير هو الحقيقة الأولى فى الوجود ، وأن التطور هو لب الحياة وجوهرها .

واستنادا الى ذلك الفهم — فان التغير الاجتماعى والثقافى والاقتصادى ، يجعل من التخطيط أمرا « ضروريا » لامفر منه ، لمواجهة تلك التغيرات الهائلة التى تصيب الأسس الجوهرية . فى البناءات والأنساق الاجتماعية ، والتى تلحق بالجوانب الرئيسية فى سائر المجتمعات المعاصرة .

ويعتقد أصحاب التخطيط — كما يقول مانهايم : « أن مهمتهم الرئيسية تقوم على تحطيم العادات الفكرية القديمة ، والكشف عن الوسائل الجديدة التى تؤدى الى فهم هذا العالم المتغير » (١٣٠) .

ويتضح لنا من هذا القول — كيف حولت النزعة المانهايمية اهتماماتها فاتجهت نحو « الفكر السياسى » ، وأشادت بدوره الخطير ، الى الدرجة التى أصبح فيها هذا اللون من التفكير السياسى ، مصدرا هاما من مصادر المعرفة .

حيث يربط الفكر السياسى بين « النظرية » و « التطبيق » (١٣١) ، لأنه ينبثق من واقع « التجربة السوسيوتاريخية » ، كما يتصل بالمصالح الجمعية من جهة ، ويتجه نحو العمل والانتاج من جهة أخرى . ولذلك اختلفت وجهات النظر السياسية ، وتباينت أشكالها أحيانا من اتجاهات « بيروقراطية » و « ليبرالية » ، أو نزعات « اشتراكية » و « ديموقراطية » فى أغلب الأحيان.

ولعلها نجمت جميعها عن طبيعة « التجربة السياسية » ، وصدرت عن المواقف والأوضاع الاجتماعية السائدة . اذ أن الفكر السياسي انما يرتبط فى الواقع بحقيقة الوضع الاجتماعى والظرف التاريخى .

ومن ثم تصدر الفلسفة السياسية ، عن تجربة المجتمع وعن سياق التاريخ ، فللافكار السياسية جذورها البعيدة الكامنة فى « روح العصر » و « نسيج التاريخ » و « تربه الفكر الاجتماعى » ، على اعتبار أن المجتمع والتاريخ . هما المهبط الوحيد لكل « فكرة » أو « اتجاه » أو « مذهب » من مذاهب فلسفة السياسية .

ولعل مانهايم — فى تأكيده على الفكر السياسى ، ودوره فى التخطيط والتغير والمعرفة ، انما ينجم عن ايمانه بالنزعة التاريخية وبالاتجاهات العملية فى علم الاجتماع ، وذلك بتحويلها الى أداة قوية فى أيدى السياسيين وأصحاب التخطيط .

وختاما — فى ضوء استعراضنا لمساهمات مانهايم فى سوسيولوجية المعرفة نجد أن اتجاهاته السياسية والتاريخية ، قد تأثرت الى حد بعيد بالنزعات الهيجيلية والماركسية والتاريخية (١٣٢) ، مما كان لها أكبر الأثر فى تشكيل الفكر المانهايمى وتكوين اتجاهاته النظرية فى سوسيولوجية المعرفة ، استنادا الى « نسبية الفكر » و « المواقف التاريخية » ، والأخذ بالنزعات « البنائية » والوظيفية فى التفسير التاريخى والتحليل الاجتماعى .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ١٩٦٢ ، ص ٢٢٣ .

2. Kemp. Norman, Smith., *The Philosophy of David Hume,* Macmillan, London. 1949. P. 258.

3. Ibid : P. 257.

4. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ١٩٦٢ ص ١٤٤

5. Janet, Paul & Gabriel Séailles, *Histoire de la Philoso. Phie. Les Problèmes et Les Ecoles,* Quatrième Edition Paris. 1928. P. 701.

6. Hume, David., *A. Treatise of Human Nature,* Vol. I. Everyman's Library, London 1939. P. 11.

(ملحق النصوص . . النص العشرون) .

7. Ibid: P. 14.

8. Ibid : P. 6.

9. Janet, Paul & Gabriel Séailles., Op. Cit. P. 700.

10. Hume, David., Op. Cit, P. 19.

11. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure,* Traduction Française par A. Tremesaygues Et B. Pacaud. Press Univers, de France, Paris. 1950. P. V.

12. Ibid . P. VI.

13. Ibid : P. 54.

14. Ibid :

15. Ibid ; P. 254.

(ملحق النصوص . النص الحادى والعشرون) .

16. Ibid : P. 49.

(ملحق النصوص . النص الثانى والعشرون) .

17. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 366.

18. Ibid : PP· 372 373·

19. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies* Vol : I Georges Routledge; London. 1945. P. 201.

20. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia, an Introduction, to the Sociology of Knowledge*, Trans By Louis Wirth, and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 237.

21. Ibid : P. 238.

22. Gurvitch, Georges, *The Twentieth Contury Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 379.

23· Monnheim, Kerl., *Ideology and Utopia*, P. 12.

24. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

25. Mannheim, Karl , *Ideology and Utopia*, PP. 1. 2.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والعشرون)

26. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والعشرون)

27. Ibid : p. 14.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والعشرون) .

28. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge* Routledge London. 1960. P. 27.

58. Ibid : p. 155.

30. Stark, Werner., *The Sociology cf Kuowledge*, P. 160.
31 .Ibid : p. 161.
32. Aron, Raymond, *la Sociologie Allemande Contemporaine*, F. Alcan. Paris. 1935. P. 90.

33. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*, New York. 1945. P. 377.

34 – Ibid : P. 387.

35. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, Armand Colin, Paris. 1949. P. 7.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتور السيد بدوى .

36. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.

37. Ibid : p. 379.

38. Mannheim, Karl , *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans By Paul Kecskemeti, London. 1952 P. 4.

39. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kagan Paul' London, 1960. P. IX.

40 Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Fourth Edition Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. London. 1948 P. 36.

(ملحق النصوص . النص السادس والعشرون)

41. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge* The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 374.

42. Mannheim, Karl., Op. Cit. PP. 49-50

43. Merton, Robert , *Sociology of Knowledge*; The Twentieth Century Sociology, Philosophical Libray, New York 1945. P. 373.

44. Ibid : p. 373.

(ملحق النصوص .. النص السابع والعشرون)

45. Ibid : p. 390.

46. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ، الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربى فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥.

47. المرجع السابق ص ٣٦

48. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. Trans. By Louis Wirth and Edward Shils. P. 51.

49. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, 4éme Edition, Collection Armand Collin, Paris, P. 20.

(ملحق النصوص . النص الثامن والعشرون)

50. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemand Contemporaine*, F. Alcan, Paris. 1935. P. 75.

51. Ibid : P, 76.

52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology* Philosophical Library, New York. 1945. P. 381.

(ملحق النصوص . النص التاسع والعشرون)

53. Ibid : P. 399.

54. Mannheim, Karl., *Esaays on Sociology af Knowledge*, Routledge, Lodon 1952. P. 157.

55. Ibid : P. 150.

56. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960. P. 102.

57. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. 3.

58. Merton, Robert, *Sociology of knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 375.

59. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge London. 1952. P. 1Ꞁ6.

60. Gurvitch Georges., *Twentieth Century Sociology*. Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.

61. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 156.

62. Ibid : p. 157.

63. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library , New York. 1945. P. 376.

64. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge Londo. 1960. P. 33.

(ملحق النصوص . . النص الثلاثون) .

65. Stark, Werner., Op. Cit 34.

66. Ibid : P. 28.

67. Ibid : p. 34.

68. Ibid ; p. 35.

69. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, Londen. 1952. P. 158.

70. Ibid : p. 154.

71 Ibid : p. 155.

72. Ibid : P. 158.

73. Ibid : P. 159.

74. Ibid : P. 158.

75. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York, 1945. P. 376.

76. Ibid : p. 377.

77. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. p. 279.

78. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe. New York 1962. P. 489.

79. Mannheim, Karl., Op. Cit., p. XXX.

80. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. p. 237.

81. Ibid p. 12.

82. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. p. V.

83. Ibid : p. 2.

84. Ibid : p. 3.

85. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York 1962. p. 490.

86. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* Routledge, London 1952. P. 4.

87. Ibid : P. 5.

38. Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Fifth Printing, Glencoe New York. 1962. P. 491,

89. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1962. P. 8

90. Merton Robert., Op. Cit. P. 491.

هوسرل ، ادموند : تأملات ديكارتية ، أو المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض ، بيروت ١٩٥٨ ص ١٠ .

29. المرجع السابق ١١

93. Mannheim, Karl, *Fssays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. P. 7.

94. Ibid : P. 8.

95. Ibid : P. 9.

96. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. P. 12.

97. Manheim, Karl., *Essays On Sociology, of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1925. p. 136.

98. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology* Philosophical Library, New York. 1945 P. 377.

99. Mannheim, Karl., *Idology and Utopia*, Kegan, Paul, London 1940. p. 2.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والثلاثون)

100. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa : A methodological Contribution to the Sociolgy of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March 1963, P. 64.

101. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*., Kegan Paul. London 1940. P. 3.

(ملحق النصوص . النص الثانى والثلاثون)

102. Merton Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Centurv Sociology, Philosophical Library, New York 1945. p. 383.

103. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, London 1940. p. 6.

104. Stark, Werner., *Sociology of Knowledge*, Routledge, London 19o0. p. 153.

105. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enalrged Edition. Fifth Printing, Glencoe, New York 1962. p. 503.

106. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. p. 9.

107. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, Londen 1953. pp. 1-2.

108. Mannheim, Karl., *Idcology and Utopia*, Kegan Pavl, London 1940. pp. 3-4.

(ملحق النصوص .. النص الثالث والثلاثون)

109. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 190.

(ملحق النصوص . النص الرابع والثلاثون)

110 Mannheim, Karl., *Essays on Socioology and Social Psychology*, Trans. By Paul Kecskemetl, London 1953. p. 30.

111. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Londou 1940 p. 130.

112. Ibid : p 272.

113. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London 1953. p. 3.

114. Ibid : P. 6.

115. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940. P. 240,

(ملحق النصوص . . النص الخامس والثلاثون)

116. Ibid : P. 239.

117. Mannheim, Karl., *Essays On Socielogy of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 178.

118 Ibid : P. 179.

119. Ibid : p. 182.

(ملحق النصوص . . النص السادس والثلاثون)

120. Ibid : p. 189.

121. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge* Routledge & Kegan Paul, London 1952. PP. 11-12.

122. Ibid : PP. 13-14.

123. Ibid ; p. 38.

124. Ibid : p. 15.

125. Mannheim, Karl., *Man and Society in An Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London- 1942. P. 163.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والثلاثون)

126 Ibid : P. 150.

(ملحق النصوص . . أنظر النص التاسع والثلاثون) .

127. Ibid : P. 151.

(ملحق النصوص . . النص الاربعون) .

128. Ibid : P. 152.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والاربعون) .

129. Ibid ; P. 153.

180. Ibid : P. 33.

(ملحق النصوص . . النص الثانى والاربعون) .

131. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940 P. 165.

132. Aren, Raymond.,*La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 82-83.

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان المعرفة والمقولات

- مشكلة المقولات فى الفلسفة .
- النزعة الهيجلية والنظرية السوسيولوجية .
- المدرسة الفرنسية الجديدة .
- مقولة الزمان وتقييمها .
- مقولة المكان فى الفلسفة.
- فكرة العلية ومبدأ الحتمية .
- فكرة العدد .
- تقييم نتائج علم الاجتماع فى سوسيولوجية المعرفة .
- نظرية العقل الجمعى فى ميزان النقد .
- تقييم النزعة الشيئية Chosisme فى التفسير .
- مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم .

استعرضنا في الفصول السابقة ، موقف علم الاجتماع من مشكلات الفلسفة العامة ، حين يؤكد على الأصل الاجتماعي — عن طريق اضفـاء المضـامين الاجتماعية لمصادر المعرفة والمقولات . ولكن يتعذر علينا القول بأن وجهة النظر الاجتماعية قد صاغت الكلمة النهائية في حل مشكلات المعرفة . مما يدعونا إلى مناقشة ذلك الأصل الاجتماعي في ضوء مناقشات الفلاسفة ، ومما يدعونا أيضا إلى تقييم تلك المصادر الاجتماعية تقييما فلسفيا ، حين نقارن الموقف الفلسفي بما جاء به الاجتماعيون في تفسير طبيعة الفكر والمقولات .

وفي الواقع — لقـد تعرضت سوسيولوجية المعرفة للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تتهافت وجهة النظر الاجتماعية، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبتسر ، لمشكلات الفلسفة . ففي ضوء مناقشتنا للأصول الفلسفية لنظرية المعرفة ، نجد أن المصادر الاجتماعية ليست كافيـة في تفسير منشأ كل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها .

ولذلك فاننا سنحاول أن نقدم بعض الاعتراضات الفلسفية في الرد على وجهة النظر الاجتماعية ، وأن نشير أيضا إلى تلك الاتجاهات الاجتماعية المتعارضة في تفسير أصول الفكر ومصادر المعرفة ، حين ينقسم علم الاجتماع على ذاتـه إلى « مذاهب ماركسية » و « اتجاهات دوركيمية » و « نزعات مانهايمية » تتعارض جميعها فتثير في علم الاجتماع — كما هو الحال في الفلسفة — عددا من المدارس ينحو كل منها نحوا خاصاً في تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

وعلى نفس النحو الذي انتحيناه في عرضنا لوجهة النظر الاجتماعية ، حين حاولنا في الفصل الثاني أن نستعرض موقف علم الاجتماع من أصول المقولات ، سنحاول أيضا ، طبقا لمنهج العرض ، أن نبدأ أولا بمناقشة تلك الأصول الاجتماعية

للمقولات ، فى ضوء مصادر الفلسفة . ثم نشير بعد ذلك إلى مختلف الاعتراضات التى قامت بصدد مساهمات الاجتماعيين فى سوسيولوجية المعرفة .

مشكلة المقولات فى الفلسفة :

واذا ما بدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك فى أن تلك المسألة لهى من أهم المسائل التى تعرضت لها الفلسفة . فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك المقولات، وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (١) ؟ وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟ ! أم أنها جميعا مستمده من عناصر تجريبية ؟

تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون ، فكرة المقولات وعددها فى خمس (٢) ، وهى « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهو » و « الغير » . ولعل النظرة الأفلاطونية فى المقولات ليست منطقية خالصة ،وانما نجدها ميتافيزيقية فى جوهرها ، اذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة L'idée ليعنى بها « مثال الشيء » (٣) . وبهذا المنهج المثالى فصل أفلاطون بين الفكر والوجود فصلا تاما ، حين يميز تماما بين « ماهو معقول » و « ماهو محسوس ».

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو فى مقولاته بين الفكر والوجود ، اذ أن « الفكرة L'idée » عنده ، لاتتحقق الا فى تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو انما تتمثل فى تطابق العقل والوجود ، وفى اتفاق الفكر والأشياء . تلك هى النظرية التطابقية التى استند اليها أرسطو بصدد تفسيره لطبيعة المقولات .

ولذلك كانت النظرية الأرسطية هى منطقية من جهة ، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، إذ أن المقولات عند أرسطو من حيث أصولها ومصادرها هى « أجناس الوجود Genres de L'Etre » (٤) ، حيث قسم أرسطو الوجود إلى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للأجنـــاس والأنواع ، ومن ثم أصبحت المقولات الأرسطية هى أكثر الأجناس عموما فى الوجود (٥) وأشدها إتصالا بالمعانى والتصورات الكلية .

وعلى حد قول « هاملان Hamelin » فإنه يمكننا أن نرى مقولات أرسطو على أنها « صورية » ، ومن ثم تتصل بأصول « المنطق الصورى » . نظرا لما تتصف به من عموم وتجريد (٦). ولـكن Ch. Serrus » (٧) فى مقدمته المشهورة لـكتاب « كانط » عن « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » . إنما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وإنما هى واقع أمرها « ماهيات منتزعة » من التجربة .

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست إلا تجريدات أو صورا مجردة عن مضمونها الواقعى ، بعكس الحال فى المقولات الـكانطية إذ أنها فى رأى « Ch. Serrus » صور منطقية خالصة ، وليست صورا مجردة ، من حيث أن هناك فارقا أساسيا بين ما هو « صورى Formel » وما هو « مجرد abstrait »

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبلية APriori ، والمعرفة البعدية A Posteriori (٨) .

وإذا استخدمنا لغـة كانط ومصطلحاته ، نستطيع أن نقول : أن « المجرد الارسطى » هو فى حقيقة أمره « بعدى » أى لاحق على التجربة ، أما « الصورى

الكانطى ، فهو « قبلى » أى سابق على التجربة . وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هى « صور الفكر القبلية » الكامنة فى العقل الخالص ، كما أنها أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة .

وإذا كان « كانط » قد التفت إلى « صور المقولات » ، فقد إنشغل « هيجل Hegel » من بعد ، بمادة تلك المقولات ، وفحوى تلك الصور . ونظر هيجل بذلك إلى « مضمون الفكر » . وحاول أن يبتدع منطقا جديدا يبحث فى « مادة الفكر » ويتعلق بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزنا لصوريتها أو فراغها الكانطى .

ذلك هو « منطق الفحوى » أو المضمون الذى التفت إليه منطق الجدل الهيجلى ، معترضا به على المنطق الصورى الكانطى ، إذ حاول هيجل أن ينظر إلى مضمون الحكم والفكر دون الإلتفات إلى صوره أو أشكاله . وبهذا الفهم الهيجلى ارتبط الفكر بالتاريخ ، إذ أن التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر . فلم يلتفت كانط الى التاريخ ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة ، ولم يعرف كانط أن لهذا التاريخ قانونا ومنطقا ، وهذا ما اعترض به « هيجل » على كانط ورفض إرجاع الحقيقة الى مجرد قوانين صورية فى العقل ، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ، تصبح « حقيقة غير ذات مضمون » ، ولكننا نجد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقاءها ، حيث أن للحقيقة تاريخا فى النفس وتاريخا فى الوجود .

وبذلك حاول هيجل أن يقيم « قنطرة » بين العقل والوجود الواقعى ، وأصبح « كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول هو واقعى » .

وفى هـــذا المعنى يقول هيجل فى كتـابه « فينومينولوجيـا العلم
: « The Phenomenology of mind

« إذا قلنـا أن المقولات عارية تمـاما عن »
« الواقع . فإن ذلك القول يعنى أنها لا تتضمن »
« فى ذاتها أية حقيقة . لأنها تظل حقيقة صورية »
« دون أن تصبح حقيقة كامـلة . وإذا ظلت »
« الحقيقـة صورية خالصة ، دون أن تلتبس »
« بالواقع ، فهى تجريد فارغ ، إذ أنها حقيقة »
« منفصلة عن مضمونها ومحتواها » . (٩)

ومن هذا القول يتضح أن « الواقع » و « المعقول » شىء واحد ، وهـذا الشىء الواحد ليس صوريا ، لأنه ليس عاريا عن المادة والمضمون ، بل هو شىء خصب ، ممتلىء بالتنوع والإختلاف والحركة والحياة لأنه زاخر بالمتناقضات .

ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من المنطق الذى يضحى بالخصوبة والحركة والتاريخ ، من أجـل التزام الضيق الصورى ، وعاب « هيجل » على « كانط » حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها عارية عن الواقع والمضمون .

ومن ثم يكون الفارق الأساسى بين المنطق الهيجلى والمنطق الكانطى ، هو أن هيجل قد استبـدل المنطق الصورى بمنطق الجدل ، وفصل صور المقولات عن محتوياتها ، بتأكيده على ذلك المحتوى الواقعى والتاريخى للفكر والمقولات (١٠).

على إعتبار أن « فحوى المقولة » ومضمونها هو الذى يحدد صورة تلك المقولة ويرسم اطارها ، ففى هـذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلى للفكر ، ومن خلاله تعيش الفكرة ، وتنتعش ، لما يتميز محتواها من خصوبة وإمتلاء .

وليس مضمون المقولة الهيجلية ، ثابتا ، وانما هو مضمون متغير ، لا يستقر على حال ، تلحقه « الصيرورة » الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فلقد صدرت « مثالية » الفكر الألمانى عن « واقع » الثورة الفرنسية (١١) .

وهذا هو المثال التاريخى الحى الذى أخذ به هيجل ، كى يؤكد ارتباط الفكر بحركة التاريخ ، وكى يفسر صلة العقل بالواقع . من حيث أن العقل هو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من فى الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر . بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ، ليس إلا مراحل فكرية عامة (١٢) . ولذلك كان « هيجل » فيما يقول « ما نهايم » هو الذى دفع بالفكرة الوضعية إلى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم . (١٣)

ويرى « هيجل » ، أن كل فكرة هى « خصبة ممتلئة » وليست جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة فى ذاتها وفى فحواها ، انما هى فى تغير دائم ، حيث أن الجمود هو الموت والثبوت هو العدم .

وللفكرة عند « هيجل » وظيفتان — احداهما منطقية ، بمعنى أن الفكرة تحمل فى طياتها مبدأ لتوكيدها وبقائها . أما الوظيفة الثانية ، فهى ديناميكية ، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها ، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها ، وهذا النفى يثير فى الفكرة « أزمة باطنية » ، تجبرها على « الحركة » و « والنمو » و « التقدم » ، حين تخرج عن انطوائها الى عالم أكبر خصوبة ، وحين يتألف الضدان فى وحدة أعلى هى « التركيب » بين « الفكرة » و « نقيضها » .

ومثال « هيجل » على ذلك ما قام به الفكر الألمانى الكانطى ، حين ألف بين الفكر الفرنسى العقلى والفكر الانجليزى الأمبيريقى ، فى فلسفة وحيـــدة تجمع بينهما (١٤) . ومعنى ذلك أن « هيجل » قد اكتشف « مقولة النفى أو التناقض » لا من حيث أنها « مقولة منطقية » بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » ، مقولة تستند إلى « جدل باطنى » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات .

« فالوجود » مثلا هو أول المقولات التى تقابلها مقولة « العدم » ، ومن ثم ينتقل الفكر بين « الوجود » و « العدم » ويخرج من ذلك التناقض القـــائم بينهما ، حين يرفق بين « الوجود » و « العدم » فى مقولة أعلى هى « الصيرورة » اذ أنها مركب يجمع بين النقيضين ففيها « ما هو وجود » وفيها « ما هو عدم » .

ومعنى ذلك أن الحقيقة الهيجيلية كامنة فى الصيرورة والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » القائم فى الوجود ، كما أنها أيضا وليدة « الخصب » الذى يعمل فى قلب الوجود . أى أن الحقيقة تنتقل من الوجود الى السلب الى الصيرورة ، ولا تخمد أو تنكمش وإلا أصابها الموت ولحقها الذبول ، ان لم تتسرب اليهـــا ثانية عناصر النفى والتناقض فتبعث فيهـــا الحياة ، وتضفى على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتتجه نحو التقدم .

الهيجيلية والنظرية السوسيولوجية :

ازاء هذا الموقف الهيجيلى بصدد الفكر والمعرفة والوجود — نستطيع أن

نتساءل : هل يمكن اعتبار ميتافيزيقا هيجل منهجا رئيسيا للفكر الاجتماعى والتاريخى ؟ والى أى حد كانت فكرة التحول الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر علم الاجتماع الماركسى والمانهايمى ؟ وكيف كانت الفلسفات السابقة على ظهور علم الاجتماع الوضعى ، مهدا فكريا خالصا لصدور النظرية الاجتماعية فى المعرفة والمقولات ؟

لا شك أن هيجل فى ربطة الديالكتيكى بين حركة الفكر وحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع ، وربط بين المنطق والتاريخ ، أو بكلمات أكثر دقة، نستطيع أن نؤكد أن النزعة الهيجلية كانت حلقه الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ .

وبذلك ساعدت النظرية الهيجلية على ظهور النزعات التاريخية ، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الانسانى ، وهذا ما أكده « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » فى كتابه « العقل والثورة Reason and Revolution » والذى جعل له عنوانا ثانويا « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية Hegel and the Rise of Social Theory » .

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية فى علم الاجتماع . فقد قرأ « أوجست كونت Auguste Conte » منذ حداثته كتابات « هيجل » حيث ذكر « كونت » فى احدى رسائله الى صديقه d'Eichthal فى ١٠ ديسمبر ١٨٢٤ ، الذى كتب اليه يقول : انه « يعتبر هيجل واحدا من كبار الميتافيزيقيين الذين توصلوا بالميتافيزيقا الى فكرة النسبية عن طريق الجدل الديالكتيكى » (١٠) .

واذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ فى ديالكتيك الفكرة،

فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخى يتمثل فى اكتشاف « القوانين » والتعميمات التى تفسر التغيرات الاجتماعية والتطورات التاريخية ، مما جعل « كونت » يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كى يعبر بهذا العلم التغيرى الذى اصطنعه لتحديد فلسفة التاريخ ويرسم حدود التطور للعقل الانسانى فى ضوء قانون الحالات الثلاث .

واذا كان لفكرة التحول الهيجيلية أثرها فى فلسفة التاريخ وفى علم الاجتماع الديناميكى عند « كونت » ، فقد كان لها أيضا صداها عند أصحاب المادية الجدلية لدى الماركسيين ومن نحا نحوهم . ولعلنا نعلم — أن المادية الجدلية كفلسفة من فلسفات المادة ، لاتهتم بالمادة فى صورة جماد ولكنها تنظر الى المادة وقد « عملت فيها يد الانسان وعقله » .

واهتمت المادية الجدلية فلسفيا ومنطقيا « بمادة » الأحكام ولم تلتفت الى « صورتها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » . من حيث أن صور الأحكام لها وجودها الذهنى ، أما الوجود الحقيقى عند ماركس فهو الوجود المادى ، ذلك الوجود الذى يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الانسان وفكره .

ولقد كان « ماركس » فخورا كل الفخر ، اذ أنه أخذ منطق هيجل الجدلى ثم قلبه رأسا على عقب (١٦) . فاذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل الى الطبيعة ، فان الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم انتهت أخيرا الى الفكر .

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب فى اعتباره « التناقض » خطوة أساسية فى سبيل التوصل الى الحقيقة ، واستفاد الماركسيون من هــــذا

الاكتشاف ، وأصبحت الحقيقه فى نظر الماركسى وليدة التناقض والصراع ولا بد من رفع ذلك التناقض ، والعمل على ازالة الصراع .

واذا كان الجدل الديالكتيكى الهيجلى ، يتجه فى نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية، فان المادية الجدلية ، انما تهدف تاريخيا نحو تحقيق المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، حيث أن المشكلة الأساسية للفلسفة المادية الجدلية هى مشكلة الإنسان وشقاوه فى حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تحتم حل مشكلة الانسان ، عن طريق الايمان بحتمية الحل الاشتراكى ، بقصد تطوير العالم وتغيير الانسان .

وليس من شك أن هناك قدرية فى الاتجاه الماركسى — فكما اعتبر كونت — الحالة الوضعية هى النهاية . فان ماركس قد نظر الى الاشتراكية العلمية على أن غايتها انما تتجه فى النهاية نحو مجتمع بلا طبقات .

وليس من شك أيضا — أن الجدل الماركسى لم يعد كما هو الحال بالنسبة لهيجل — نوعا من البحث النظرى الميتافيزيقى — فلم يكن الجدل الماركسى جدلا منطقيا ، بل لقد صار « تحليلا واقعيا » للقوى الاجتماعية فى سيرها وصراعها التاريخى .

فاذا كان هيجل « ديناميكيا » فى تصوره المنطقى « لتطور الفكرة » ، فان ماركس كان ديناميكيا هو الآخر فى تصوره الجدلى « لتطور المجتمعات » . واذا كانت « الفكرة » هى التى تحدد التاريخ عند هيجل — فان « التاريخ » عند ماركس، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذى يحدد الفكرة (١٧) .

المدرسة الفرنسية الجديدة :

وهكذا ارتبط مصير الجدل الهيجلى بدخوله فى صلب الفكر الاجتماعى ،

وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدايات أولية لنشأة علم الاجتماع، أما فى ميدان الفكر الفلسفى ، فقد صدرت عن هيجل « المدرسة الفرنسية الجديدة » .

تلك المدرسة التى قادت حركة مضادة للوضعية والأولية والتى أنكرت الجبرية والحتمية المادية ، ودافعت بحرارة عن « الروحية والغائية » ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثال « رافيسون Ravaisson » و « لاشيلييه Lachelier » و « اميل بوترو Emile Boutroux » ، وظهرت هذه الطبقة كى تقاوم وضعية كونت ، وتناهض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه العلية الآلية ، اذ أن « مبدأ الحتمية » أو « السببية المادية » ، ينبغى فى رأى رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية . ولذلك حاول « رافيسون » أن يؤكد « حقيقة الروح » عن طريق القول بان تلك الروح هى « الجوهر الكامن » وراء حقيقة وظاهر الكون المادى (١٨) .

والفكر عند « لاشيلييه » لايخضع لتلك الحتمية الآلية التى يقول بها الوضعيون ، وانما يتميز الفكر بانه نشاط تلقائى حر يقوم به الانسان المفكر ، اذ أن المعرفة فى ذاتها هى « دالة الحرية » ، والمعرفة ممكنة عند « لاشيلييه » لما تتميز به الروح الخلاقة من تلقائية وابتكار .

وحاول « اميل بوترو » رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة الحياه الروحية عن طريق القاء الشك فى قيمة المعرفة العلمية ومبلغها من اليقين . (١٩) على اعتبار أن العلم ليس كما تدعى الفلسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن للمعرفة ، والا انطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون

النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل الى لون من ألوان الطبيعة المادية .

ولقد كانت لفلسفة Cournot » ، عن الصدفة ومبدأ الحتمية رد فعلها الفلسفي المباشر عند « بوترو » . فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في الالحاح بالعودة إلى «الاتجاه العقلي Rationalism » وتأكيد فكرتي «الروح» و«الحرية» .(٢٠)

ويرى « رايموند بايير Raymond Bayer » أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بوترو ، انما ترجع إلى أصلين فكريين استمدهما من Claude Bernard من ناحية ، وفون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢١) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند « برنارد » والتطوري عند « هارتمان » استطاع « بوترو » أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الايمان بالعقل والحرية .

فهاجم الحتميين القائلين بالجبرية (٢٢) ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا . كمسألة « الضرورة » ان كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة « القانون الطبيعي » وامكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصادرها في الفلسفة وعلم النفس والتاريخ .

ولقد أنكر « اميل بوترو » مبادىء العلية المادية ، واعترض على القول بالحتمية في الطبيعة ، وأكد الحرية في مقابل الجبرية (٢٣) . وبالرغم من تلك الحركة المضادة للوضعية التي أثارها « اميل بوترو » الا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم ، (٢٤) وأكد انبثاق الفلسفة والعلم عن روح الفكر الديني منذ صدرت فلسفات اليونان الأولى في عصر ماقبل سقراط (٢٥) .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نقول بأن ، المدرسة الفرنسية الجديدة التي قامت بزعامة « لاشيلييه » و « اميل بوترو » ، قد أثارت الكثير من المسائل

الميتافيزيقية ، وتعرضت لشتى مشكلات الفكر الفلسفى ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكر الانسانى ، وما ثار حولها من مناقشات الفلاسفة ، حين تناولوا كثيرا من المسائل المتخلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيجل .

وفى ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة ، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وفى هذا الجو الفكرى الفلسفى ، ظهر « اميل دور كيم » وتلامذته المعاصرون له من أمثال « لوسيان ليفى بريل » و « مارسيل موس » والبير بايير Albrt Beyer » .

ولعل « اميل دور كيم » قد استقى بين جدران وأروقة « Normale » ما يجعله على دراية بأصول تلك المسائل المطروحة أما الفكر الفلسفى فى عصره ، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال « اميل بوترو » و « شارل رينوفييه Renouvier » (٣٦)

وحاول دوركيم أن يقف من تلك المسائل الفلسفة موقفا ايجابيا، وأن يفسرها تفسيرا اجتماعيا ، كما حاول أيضا أن يقدم لها حلولا من وجهه نظره الاجتماعية — وفى هذا الصدد يقول « اميل برييه Brehier » فى تاريخ الفلسفة :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمى أنه »
« يتعين عليه أن يضع ويقدم حلولا لمسائل »
« من صميم اختصاص الفلسفة . وما يهمنا »
« فى هذا الصدد هو هذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية الى مشكلات اجتماعية » . (٣٧)

من تلك الكلمات التى ساقها المؤرخ الفيلسوف « اميل برييه » يتضح لنا أن مدرسة دوركيم الاجتماعية قد قامت بمحاوله كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات

الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ماهى تلك المشكلات التى طرقها « اميل دوركيم » فى ميدان الفلسفة ؟ وهل قدم علم الاجتماع بصددها حلولا نهائية ؟

ليس من شك أن « اميل دوركيم » قد حاول أن يقيم « نظرية للمعرفة » ، وأن يضع أساسا نظريا لعلم الاجتماع ، فاصطدم بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات الفلسفة فى المعرفة والمقولات .

وليس من شك أيضا أن اهتمام علم الاجتماع الدوركيمى بمسألة مقولات الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع الى أن « دور كيم » و « ليفى بريل » « مارسيل موس » قد حاولوا جميعا ، الرد على تحليلات الفلاسفه والاعتراض على مناقشتهم بتأكيد الأصل السوسيولوجى للمعرفة ، وتفسير المقولات من وجهة النظر الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية والاجتماعية لأفكارنا عن الزمان والمكان والعلية والعدد .

ولكن — تلك المقولات مامصادرها ؟ وما أصولها فى الفكر الفلسفى ؟ وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف تعددت حولها مختلف وجهات النظر ؟

مقولة الزمان :

ولنبدأ بمقولة الزمان ، ولنحدد طبيعة تلك المقولة الميتافيزيقية بمناقشة أصولها ومصادرها فى الفلسفة ، حتى تتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان الاجتماعى والزمان الميتافيزيقى .

ان التصور الأفلاطونى لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكى دائرى يستند الى تتابع الحركة الرتيبة المطابقة للاجرام الفلكية ، بمعنى أن الزمان كما عرفه أفلاطون

فى « طيماوس » هـو الصورة المتحركة ، للابدية (٢٨) فالزمان الأفلاطـونى هـو زمـان يتميز بالسرمدية والحركة الدائمـة ،إذ أنه زمان أبدى خـالد لا ينقطع .

وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ، إلا أن الفارق الأساسى بين التصورين الأرسطى والأفلاطونى ، يرجع الى أن أفلاطون قـد اعتبر الزمان هو الحركة فى ذاتهـا ، أما أرسطو فقد اعتبر الزمان هو مقدار الحركة (٢٩) ، كما أن « لانهـائية » الزمان الأفلاطونى ليست أفقية كلا نهـائية الزمان الأرسطى .

حيث أن الزمان الأفلاطونى دائرى مقفل يتألف من دورات متعـاقبة فى الزمان ، تلك التى تبدأ بالميلاد وتنتهى بالموت ، أما الزمان الأرسطى فهو زمان يسير فى خط مستقيم ، ويستند الى فـكرة « الآن » هو الذى يحدد الماضى والمستقبل فى حركة مستقيمة أفقية متجانسة .

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » أو هو « عدد الحركة المقاسة » (٣٠) المحددة باللحظات والآنات . فالزمان الارسطى اذن ليس مطلقا كالزمانى الأفلاطونى ، وانما هو زمان طبيعى حسى يقاس بالحركة ، أى أنه زمان الساعات لأنه زمان معدود مقاس ، والمعدود هو « الآنات » المتوالية المتتابعة فى حركة أفقية مستقيمة .

وبهذا المعنى الأرسطى ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدار أو الـكم ، اذ أن الزمان مثل العـدد له ناحيتى الاتصال والانفصال . ونحن لـكى نشعر بحركة الزمان وقياسها ، لا بد وأن ننظر إليـه على أنه « كم منفصل » وأن نميز

فى الوقت ذاته ، بين « العدد المعدود » أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعى ، وبين « العدد الذاتى » ، أو العدد كفكرة يكونها العقل كوسيلة للعد .

وفى ضوء هذا التمييز الزمانى العددى ، نقول : ان العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو الزمان بإعتباره منفصلا (٣١) .

وخلاصة القول : أن تعريف الزمان بالعـــدد أصبح فى الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضعها أرسطو ، إذ أن الزمان ليس خاضعا للقياس والموضوعية ، وإنما الزمان فى النفس ، والعدد لا يوجد إلا فى النفس العادة .

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ،تصوريه خاطئة ،لأنها خلطت بوضوح بين فـكرة الزمان وفكرة المكان ، إذ أن الزمان الأرسطى يستند فى حقيقة أمره إلى مكان « الآن » فى ذلك النسق الحركى المتتابع للآنات المتوالية .

ولـكن الزمان لا ينقسم ، لأننـا إذا قسمناه إلى « آنات » أو « لحظات » فسوف يتحول الزمان إلى مكان ، الأمر الذى لا نستطيع معـه الرد على حجة السهم المشهورة لدى « زينون » ، فليس لدينا إلا أن نرفض ذلك الحل الارسطى لمسألة الزمان ، وأن نعرض عما جاء به بصددها من افـتراضات تتعلق بفـكرة « الحركة المعدودة » ، والزمان المنقسم ذى الآنات المتوالية .

حيث أن « ديمومة الزمان La durée » فيما يقول برجسون، هذه الديمومة هى ذاتها كثرة كيفيـة Multiplicité Qualitative (٣٢) لا تمت بصلة ما إلى العدد ، كما أن الزمان نمو عضوى وليس «كما» متزايدا ، إذ أنه يتميز « باللاتجانس Hétérogénéité » بمعنى أن الديمومة الزمانية لا تقبل التفكك أو التكمم ، فليس الزمان «كما» أو « عددا » فيما ظننت التصورية الارسطية .

وأكبر الظن — أن خطأ التصورية اليونانية للزمان ، يرجع إلى أن الفلاسفة القدماء قد مزجوا بين نظرياتهم فى الزمان وبين فلسفاتهم فى الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليونانى القديم ينظر إلى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى .

فقد حاول أفلاطون مثلا — أن يوفق بنظريته فى المثل بين فكرة السكون البرمنيدى ، وفكرة التغير الهرقليطى ، وتتعلق هاتان الفكرتان بالوجود والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك التعارض القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن فى عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات .

ولقد إرتبطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته فى الوجود ، حيث ربط أرسطو مسألة قدم الزمان ولا نهايته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهائية الدائرية المقفلة التى قال بها أفلاطون ، وإنما يؤيد لا نهائية الزمن فى المستوى الافقى وفى إتجاهه المستقيم ، ولذلك كان الزمان الارسطى يتصف بالقدم لانه زمان لا بداية له ، وبالتالى ، فهو زمان قديم قدم العالم .

وإذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان ، قد ارتبطت فى أساسها بفلسفات اليونان فى الحركة ونظراتهم فى الوجود ، إلا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة . فقد إنقسمت الفلاسفة فى العصر الحديث حول فكرة الزمن ، وظهرت فى نظرياتهم فى المعرفة مختلف المدارس « الواقعية » و « التصورية » .

ويقول الواقعيون بواقعية الزمان فى الخارج على إعتبار أن الزمان عند

التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع للكم والقياس والملاحظة (٣٣)، أما التصوريون فقد ردوا فكرة الزمن الى عالم « التصورات ».

ويمدنا المذهب الديكارتى — بمثال للواقعية الزمانية حيث أن الزمان عند ديكارت له أساس واقعى، كما يستند إلى فكرة اللحظة أو البرهة الحاضرة (٣٤)، تلك الفكرة التى تميز الخلق المستمر عند ديكارت، إذ أن فكرة الخلق المستمر عند ديكارت. إذ أن فكرة الخلق الديكارتية هى عبارة عن لحظات متتابعة، وهذه اللحظات هى خواص ذاتية للأشياء بإعتبارها مخلوقات.

وليس من شك فى أن النظرية الواقعية الزمانية لم تتخذ مبناها الكامل الا عند « اسحق نيوتن » مؤسس علم الطبيعة، حيث رأى « نيوتن » أن العلم الفيزيقى يحتاج مقدما — لإمكان التفسير العلمى — الى افتراض واقعية الزمان والمكان، وقيام كل منهما فى وحدة لا متناهية مطلقة متجانسة الأجزاء.

ومن ثم حاول « نيوتن » أن يعطى حلا لمسألة الزمان والمكان، وأن يقرر طبيعة فكرة الزمن، فطالع علينا بفكرة « السرعة المنتظمة Une Vitesse Uniforme » حيث أن كل السرعات فى رأى نيوتن انما تتألف من عنصرين رئيسيين :

أولهما « العنصر المكانى » الذى تبدأ منه الحركة ثم تنتهى، وثانيهما « العنصر الزمانى » ويقصد به زمان السرعات المستغرق فى سائر الحركات (٣٥) والذى هو أيضا زمان الحركات المستغرق فى سائر السرعات. واستناد الى ذلك الفهم، أكد نيوتن واقعية الزمان بتعريفه الذى يتعلق بالسرعة والحركة، وخيل اليه بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمشكلة الزمان.

فقد اعترض « أو كتاف هاملان Octave Hamelin » (٣٦) على نظرية الزمن التى يقول بهـا نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة المنتظمة ، إذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان الذى مضى . . . وهل مضى هـــذا الزمان على نمط واحد ؟ وهل مازال يمضى فى شكل متساو رتيب ؟ ! ! أم أن الزمان يمضى على غير نمط ، وفى سرعات غـير متساوية ؟ وهل تستطيع آنات الزمان المتتابعة أن تقع فى سرعات أكثر أم أنها قـــد تبطىء كى تقع فى سرعات أقل ؟ . وتلك مسائل عديدة أثارها « هاملان » فى الرد على واقعية نيوتن ، بل وفى رفض التصورية الواقعية برمتها .

وفى مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة التصورية التى يمثلهـا « ليبنتز » أصــــدق تمثيل ، حيث وجه « ليبنتز » الـكثير من الانتقادات والاعتراضات التى تتهافت معها واقعية « ديكارت » و « نيوتن » .

فليس فى فكرة الزمان مايشير الى جوهريتها الشيئية ، ولا تتصل مقولة الزمن بعالم الأشياء الواقعية . فالزمان عند « ليبـنتز » أمر تصورى بحت ، وينبغى فى رأيه النظر إلى الزمان والمكان على أنهما مجرد اعتبارات فى الذهن ، فلـكى تكون لدينا فـكرة عن المـكان يجب أن نتصور علاقات مواضع الأشياء ، كما أن اللحظات التى تقع خارج الأحداث لا وجود لها ، فهى ليست الا تتابع الأحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المـكان هو كتصور عقلى ليس الا نظام تواجد الأشياء معا أى نظام « التصاحب فى الوجود » ، بينما يـكون الزمان هو نظام « التتابع للأحداث » ، وكل من نظام التصاحب فى الوجود ، ونظام التتابع فى الأحداث ، هما من قبيل التصور العقلى ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفى نطاق هذين المذهبين الواقعى والتصورى عند « نيوتن » و « ليبنتز » نستطيع أن نتفهم موقف كانط ، الذى تكونت نظريته على أساس وجهتى النظر الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجة العلم الفيزيقى الى افتراض واقعية الزمان والمكان ، فى وحدة لا متناهية مطلقة « متجانسة الاجزاء » .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتينية لانها لا تستطيع أن تفسر معنى الكلية والضرورة ، فـــلابد اذا من رفض التصورية الواقعية عند نيوتن ، والقول بأولية الزمان والمكان من حيث كونهما ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطى تصورا امبيريقيا مشتقا من التجربة أيا كانت ، ولكن هو ذلك التآنى La simultaneité (٣٧) المشاهد فى تتابع الأحداث والذى يتجلى فى سياقها .

فليس من شك اذن أن الزمان هو تصور ضرورى لأنه يخدم فى قيام كل « حدس Intuition » ، كما أنه وان كان تصورا معطى Donné من ناحية فهو « قبلى a Priori » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « ليبنتز » كان على حق فى انكاره على « نيوتن » بصدد واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لعلاقات الأشياء والأحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما الى مجرد ماهيات مجردة أو تصورات عقلية على مايقول « ليبنتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسى الذى اعترض به « كانط » على « ليبنتز » فإن الزمان الكانطى ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة une forme pure فى « الحدس الحسى L'intuition sensible (٣٨) .

ومن هنا ينكر « كانط » على « ليبنتز » الصفة العقلية الخالصة لفكرة الزمان، اذ أن الزمان الكانطى من معطيات الحساسية ، لأنه « صورة الحس الداخلى « La forme de sens interne » (٣٩) ، أو أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان الزمان الكانطى « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى زيادة للعلم اذ أنه صـورة أولية من صور الحساسية ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الصورى والقبلى La Condition formelle a Priori لـكل الظـاهرات على العموم .

وهكذا تكونت التصورية الترانسندنتالية الكانطية لفكرة الزمان ، على أساس نظريتى « نيوتن » و « ليبنتز » ، فقد قبل كانط من الأول فكرة الزمان والمكان كأساس للعلم ولـكنه رفض واقعيته . وحين قبل من الثانى موقفةالتصورى حيالهما، رفض كانط اعتبارهما تصورات جوفاء مؤكدا أنهما « حدوس أولية » ، حيث أنهما صور قبلية لـكل احساس عند بنى الانسان ؛ وهـــذه هى التصورية الترانسندنتالية .

وليس من شك فى أن « ليبنتز » قد وقع فى خطأ التصورية الأرسطية ، حين نظر الى الزمان على أنه « نظام التوالى L'ordre des Cuccessifs » (٤٠) . أو بما أسماه بـ « نسق المتواليات الممكنة » ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز هو نظام النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات .

ولقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin » بأن هناك غموض واضح فى موقف « ليبنتز » وتصوره لفكرة الزمان ، اذ أنه مزج فى تصوريته الزمانية بين التصور المكانى والتصور الزمانى ، وخلط ليبنتز بوضوح بين الحركة

والامتداد، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز مساوياً للكمية سواء بسواء (٤١) .

ولقد كانت آفة « كانط » — فيما يقول « برجسون Bergson » (٤٢) أنه اعتبر الزمان وسطا متجانسا ، ولم ينتبه كانط الى أن الزمان هو « الديمومة La Durée » أو الواقعية من الآنات واللحظات المتداخلة .

فاذا ما اتخذ الزمان الكانطى صورة الكل المتجانس ، فانه يكون قد عبر عن المكان . اذ أننا اذا ماوضعنا الديمومة فى حيز مكانى ، فان ذلك يكون بمثابة اقامة التعاقب فى قلب التعاصر ذاته ، وفى ذلك تناقض صريح (٤٣) . هذا هو مضمون الاعتراض البرجسونى على التصور الكانطى لفكرة الزمان .

وهناك اعتراض من نوع آخر ، صدر إزاء « كانط » عن الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وبخاصة لدى « مارتن هيدجر Heidegger » الذى عالج فكرة الزمان بالنظر إلى « الزمان الوجودى » ، أو زمان الكينونه الفرديه .

فقد التفت الفلاسفة الوجوديون إلى الزمان على أنه « زمان الذات » ، زمان الوجود الانسانى المشخص ، ولم يلتفتوا إلى ذلك « الزمان العالمى » المتجانس الذى حدثنا عنه « كانط » ، إذ أن ذلك الزمان الكانطى ، هو فى نظرهم « زمان لاوجودى » لأنه يتعلق فقط بوجود العالم ، بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الإنسان .

فظهرت فى الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان ، حيث يتكلم الوجوديون عن معنى « الآن Maintenant » و « الموقف Situation » و « اللحظة Instant » بالإشارة إلى وجود الذات (٤٤) .

وقد كان لزاما على كانط — فى رأى « هيدجر » أن يعتبر الزمان ليس مجرد صورة من صورتى الحساسية ، بل بالنظر إليه على أنه الصـورة الأولى لتجلى « الذات الترانسندنتالية » . حيث أى الزمان من وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة هو موجود حقيقى ، وشأنه فى ذلك شأن الذات ، مادامت الزمانية هى الشرط الاول لكينونة الذهن الإنسانى.

واستنادا إلى هذا الفهم الوجودى لفكرة الزمان ، فقد أشـاد الوجوديون بالديالكتيك الهيجلى اشادة كبرى ، وبخاصة فى فلسفة « سورين كيركجورد Soren Kierkegaard (٤٥)

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدل الهيجلى والنزعات الوجودية ، فلقد أكد هيجل بجدله الديالكتيكى — أن الفلسفة هى « الزمن مدركا فى الفـكرة Le Temps saisi en Pensée (٤٦) وأن التناقض هو أساس كل حيـاة وكل حركة ، ومن ثم أعطى هيجل للصيرورة الزمانية مكانها الشرعى فى مجـال التفكير العقلى .

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جموده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » وسراب « المثل الأفلاطونية » . إذ أن الفكرة خصبة ممتلئة ليست جوفاء تتميز بالحركة والحيوية ، كما أن فيها مايحمل عناصر هدمها ونفيها ، وتتضمن فى باطنها تعارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر خصوبة .

وإن كان هذا هو حال الجدل الهيجيلى ، فإننا نجد أن سورين كير كجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولـكن بأسلوب مختلف .

حيث رأى أن المقولات الوجودية الرئيسية مثل « القلق » و « اليأس »

و « العدم » ، وهذه كلها مقولات ديالكتيكية فى جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتحتوى تعارضا باطنيا فى داخلها ، فالقلق يتضمن الطمأنينة ، والعــدم يستلزم « الوجود » ، واليأس يفترض « الرجاء » .

على حين أن الفارق الجوهرى بين الديالكتيك الـكيركجوردى الوجودى والديالكتيك الهيجلى ، هو أن الأول يتميز بأنه ديالكتيك الوجود الحى الذى يتسم بالصيرورة واللاتجانس والتقطع المستمر ، بينما يكون الديالكتيك الهيجلى مطردا رتيبا متجانسا ، حيث أن الزمان الهيجلى هو زمان الفكر وحركته الثلاثية فى الإطار الديالكتيكى .

ومن ثم كان الزمان عند هيجل هو زمان الفكرة فى انتقالها الديالكتيكى وفى حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند هيجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه فى الوقت ذاته هو تاريخ الفكر فى انتقاله المنطقى فى سياق تاريخى محتوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمنى الهيجلى هو سياق منطقى ، يخضع للجبرية المنطقية (٤٧) .

ولقد ميز هاملان Hamelin (٤٨) بين ما يسميه بالزمان العلمى ، وهو الزمان المستخدم فى الكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعى أو « زمان الكم المتجـانس Quantité Homogène » وبين ما يســميه « بالزمان الكيفى Qualtative» .

أما عن الزمان الموضوعى العلمى ، فهو ــ عند هاملان وبرجسون ــ ليس إلا المكان كما يظهر ويتجلى على صفحة الشعور ، والذى يترسب وينطبع على سطح الوجدان ، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجى ، أما عن « الزمان الكيفى »

أو « زمان الكيفية Qualité » فهو الزمان الحقيقى الخالص لأنه « ديمومة خالصة Pure Durée » تترسب فى أعماق الشعور.

ومن ثم كان الزمان البرجسونى فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال فى ذلك الزمان الكيفى البرجسونى بين جزئياته ولا تمايز بين وحداته، حيث تتوحد لحظاته وآناته بذاتها فى وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها « وحدة متآنية Simultané » (٤٩) ، تتميز بالتقدم والتتابع والتآنى المستمر الذى لا يقبل العودة إلى الخلف أو الوراء .

ولذلك حاول «هاملان» أن يوفق بين نوعى الزمان الموضوعى والكيفى ، ونظر إلى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعدد، حيث أن الزمان يعبر فى الحقيقة عن ارتباط بحت مثل « العلاقة » . وعن تمايز صرف مثل « العدد » ، فالزمان عند هاملان تركيب قبلى يربط بين الاتصال الكيفى والتمايز العددى .

وإذا كان « هاملان » قد ميز بين الزمان الموضوعى والزمان الكيفى ، وبين الزمان كتركيب قبلى يربط العلاقة بالعدد . فقد ميز العالم الفيلسوف الانجليزى « السير جيمس جينس Sir James Jeans » (٥٠) بين أنواع متعددة من الزمان فى كتابة القيم « الفيزيقا والفلسفة Physics and Philsophy » .

حيث ذكر فى طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل مثل النظر المجرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة « الزمان التصورى Conceptual Time » والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الادراكى أو الحسى Perceptual Time » والتفت الى مصدر ثالث مثل الطبيعة وحركة الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقى Phxysical Time » .

أما النوع الرابع للزمان عند « جيمس جينس » فهو « الزمان المطلق Absolute Time » (٥١) ويعنى به زمام السرعات الضوئية والصوتية . ولقد تابع « جيمس جينس » الاتجاه الكانطى فى تفسير فكرة الزمان ، على اعتبار أنها ليست واقعية أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، إذ أنها فكرة « قبلية A Priori » لا تستند الى التجربة . (٥٢)

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفى ، وتلك هى نظرات الفلاسفة فى فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما يهمنا من هذا الاستعراض الفلسفى هو مناقشة موقف علم الاجتماع وما جاء به — بصدد مقولة الزمان — من جديد ، وهل وقف منها موقفا نهائيا حين فسرها تفسيرا سوسيولوجيا ؟

فى الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتعقبوا تلك « الأولية » التى نسبها كانط الى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع أن الزمان اجتماعى فى مصادره وأنه يختلف باختلاف المجتمعات . ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعى أمرا نسبيا بحتا ، فليس الزمان مطلقا ، كما أنه ليس صورة قبلية فى الذهن الانسانى ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والكلية التى يقول بها كانط .

كما رفض « دوركيم » أيضا كل ما جادت به قرائح الفلاسفة ، ودرس تلامذته « فكرة الزمان الاجتماعى » فى مستوى الشعوب البدائية . حيث أكد « مارسيل ماس Marcel Mauss على الأصل الغيبى أو السحرى للتصورات الزمانية ، بدراساته المختلفة حول الشعائر والطقوس والتصورات السحرية . (٥٣)

كما أصبح الزمان الدوركيمى هو التعبير الصحيح عن ايقاع الحياة الجمعية ، باعتباره ذلك التتابع المشاهد فى حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس (٥٤)

فليس الزمان مجرد تتابع يسبح فى فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول كانط (٥٥) وإنما هى صورة ممتلئة بعناصر إجتماعية .

ولكننا إذا ماقارنا الزمان الدوركيمى الإجتماعى بالزمان الفلسفى الميتافيزيقى من جهة ، وإذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعى فى ضوء التفاسير الفلسفية من جهة أخرى ، لوجدنا أن التصور الاجتماعى لفكرة الزمن تصور قاصر ضيق . إذ أن الزمان الدوركيمى ليس إلا ذلك الزمان الاستاتيكى الثابت ، فهو زمان آلى يذكرنا بالتصور الأفلاطونى ، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعى لحركة الزمانهو ، تصورا دائرى مغلق ، لايفسر الزمان كحركة تقدمية تربط بين الحاضر والمستقبل .

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعى هو فى حقيقة أمره « زمان مكانى » ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر والأيام والساعات على ما يقول دوركيم (٥٦) . ولكن تلك السنين والأشهر والساعات إنما هى علامات زمانية مكانية ، لأن الساعة الزمنية هى ساعة تخضع لإعتبارات المكان، حيث تبدو فيها الأوقات المختلفة وهى فى عزلة عن بعضها بعضا ، ومثلها فى ذلك كمثل أجزاء المكان (٥٧) .

وفى ضوء التصور البرجسونى المكانى ،نقول : ان الزمان الاجتماعى هوذلك الزمان المكانى الجامد الذى لا يفسر معنى الديمومة الصائرة ، والذى لا يكشف الغطاء عن مفهوم الصيرورة الدائمة .

حيث أن حركة الزمان الدوركيمية تستند إلى حركة الطقوس والشعائر فى مجتمع آلى جامد يذكرنا بمجتمعات النحل ، ومن ثم فهى حركة متجانسة تماثل تماما حركة « الأفلاك الاستاتيكية » . على حين أن الزمان الحقيقى هو حركة

ديناميكية تتميز باللاتجـانس ، لأن الزمان « أمر كيفى » بحت لا يتعلق بالـكم أو المـكان .

وإذا ما أخذنا بالتفسير الاجتماعى ، فكيف نفسر حقيقة الزمان الميتافيزيقى المطـلق ؟ وما معنى الزمان الوجودى زمان « الـكينونة » الشاعرة ؟ وكيف نتصور أشكال الزمان التى حدثنا عنها « جيمس جنس James Jeans ؟ ! (٥٨)

فى الواقع أن المعنى الاجتماعى للزمان لا يكفى — لضيقه وقصوره — لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التى جادت بها قرائح العلماء والفلاسفة ، فلقد التفت دوركيم إلى ذلك المفهوم الاستاتيكى لفكرة الزمان، ولم يلتفت إلى تلك التصورات المطلقة والنسبية ، أو تلك التصورات الـكمية والـكيفية مـما يصعب معها التفسير الاجتماعى الضيق .

فلقد أصبح الزمان «بعدا رابعا » فى نظرية « انشتين » فى النسبية ، على حين اقتصر دوركيم — على الإلتفات إلى بعد « وحيد » من أبعاد الزمان وهو «البعد الاجتماعى» .

وربما كان النقد الأساسى الذى نوجهه إلى التفسير الاجتماعى للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هو كثير . فهناك الزمان الفلـكى ، والزمان السيكولوجى ، والزمان الوجودى ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعى شكلا من أشكال الزمان .

مـما يتضح أن المجتمع ليس هو الحـكم الفصل الذى يتحكم فى مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حلولا كاملة لفـكرة الزمان ، فالمشكلة برمتها ما زالت قائمة . . . وإنما تعرض علم الاجتماع فقط الى الـكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التى قد تستطيع المساهمـة فى تفسير طبيعة التصور الزمانى .

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التى اكتشفها علم الاجتماع فى تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتجريح من علماء الاجتماع أنفسهم، ومنهم مثلا « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin فى كتابه الضخم « النظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociolapgical Theories حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام ، واعترض على الزمان الاجتماعى بوجه خاص ... حيث يقول سوركين :

« إذا كان التقسيم الزمانى إلى أيام »
« وأسابيع وأشهر وسنوات يطابق »
« يطابق تنظيم النشاط الاجتماعى ، »
« فإنه يطابق أيضا نظام الظواهر »
« الطبيعية » (٥٩) .

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزمانى الذى يدعى « دوركيم » صدوره عن مظاهر الحياة الجمعية ، إنما يطابق أيضا تلك التغيرات التى تطرأ على حركة الأجرام السماوية وتعاقب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصول ودورات السنة الشمسية ، وكلها مظاهر فلكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول بأن التقسيم الزمانى يصدر عن تقسيم النشاط الاجتماعى ، هو تحكم لا مبرر له .

وإذا كان « ايفانز بريتشارد » و « رادكليف براون » قد أشارا فى دراستيهما الحقلية إلى معان للزمان البنائى ، والمقولات السوسيوزمانية ، الا أننا نقول : أنها دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هى مصادر تفسر أصول مقولة الزمان ، بينما هى مجرد تطبيقات حقلية ، وليست بحثا عن أصل الزمان كعامل « منظم للتجربة » وكصورة « قبلية » فى الذهن الإنسانى .

ومن هنا نستطيع أن نضع حدا لإدعاءات علم الاجتماع ، بصدد الأصل الإجتماعي لمقولة الزمان .

* * *

مقولة المكان في الفلسفة :

وعلى نفس النحو الذى انتحيناه بصدد عرضنا لفكرة الزمان ، سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد فى تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين للتصورية المكانية ، وهى التصورية الواقعية الأرسطية والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة من جهة أخرى .

فلقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر إلى المكان الواقعى المحسوس، ولم يلتفت على ما فعل « كانط » الى المكان المجرد أو المثالى Ideale (٦٠) . فالمكان عند « أرسطو » هو المكان الطبيعى الذى يتميز بالابعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان الأرسطى هو موضوع الهندسة ، حيث أن أشكال الهندسة إنما تتعلق وتستند أصلا إلى المكان، الا أن الشكل الهندسى، كما عبر عنه أرسطو هو « صورة بلا مادة » (٦١) .

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف للتصور الارسطى فقدم فى كتابه « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » عرضا ميتافيزيقيا لفكره المكان ، وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقى بأنه السند الفلسفى الذى يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول كانط : « أن الاستعراض الميتافيزيقى إنما يبرر تلك الأولية التى تتميز بها الفكرة » (٦٢) واستخلص كانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا

امبيريقيا منتزعا من التجربة الخارجية ، إذ أننا إذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللانهائى ؟ ! . وعلى ذلك فلا يمكن أن نتصور الا أن « المكان فى ذاته » هو صورة أولية من صور العقل ، بإعتباره اطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه « لا متناه » وليس فى التجربة الحسية سوى المقادير « المتناهية » ، فالمكان « اللانهائى » هو تمثل قبلى وتصور معطى فى العقل، ولا يوجد فى التجربة ، ويعبر كانط عن دليله الذى يسوقه ليستدل به على قبيلة المكان بقوله :

« أن المكان تصور ضرورى قبلى ، ويستخدم »
« كأصل أو أساس لكل الحدوس الخارجية . »
« ولا يمكن إطلاقا أن يتصور الإنسان »
« إستحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن »
« أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات »
« ولذلك يمكن إعتبار المكان كشرط لإمكان »
« قيام الظواهر » (٦٣) .

ومن هذا النص الذى ساقه كانط ، يتضح لنا أن المكان هو بالضرورة تصور أولى قبلى « a Paiori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضرورى لقيام الظواهر الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضى ، الذى يبرر مشروعية قيام ، مبادىء الهندسة ، و « قضاياها الأولية التركيبية » إذ أن الهندسة عند كانط هى علم القضايا التركيبية الأولية (٦٤) .

وخلاصة القول: أن المكان من وجهة النظر الكانطية، ليس « واقعا محسوسا» كما يتصور « أرسطو » « كما أنه لا يستند كلية إلى التجربة ، كما يدعى « جون لوك » و « دافيد هيوم » ، وإنما المكان عند كانط هو « صورة » أو « قالب » أو « اطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، واطار ينتظر الإمتلاء عن طريق الحس والإمدادات الآتيـة من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطى هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التى نؤلفها عن طريق « الحدس الخالص » بإعتبـــاره « صورة خالصة للحساسية Forme Pure de la sensibilité » (٦٥)

وإذا كان المـكان كما تصوره أرسطو هو « موضوع الهندسة » فإن هـذا الموضوع ليس « شيئا » ، وإنما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها . فليس المـكان « مادة » أو وجودا « قائماً بذاته » وإنما هو صورة أولية من صور الحساسية .

ولقد رفض « برجسون Bergson » هـذا الحل الصورى الخالص لمشكلة المكان ، وأنكر تلك القبلية والأولية التى يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المـكان ، وأخذ على كانط أنه اعتبر المـكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب فى فلسفته الترانسندنتالية إلى سلخ المـكان عن مضمونه (٦٦) ففصل ما بين « صورة » المكان و « مادته » .

ولكن التصور البرجسونى للمكان — ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطى — إلا أنه يتميز بأنه مكان واقعى ، وليس صورة فارغـة ، جوفاء ، ومن ثم كان المـكان عند « برجسون » هو الوسط المادى الواقعى الذى بفضله يشيد الفـكر تصوراته فى « الـكم » و « المقدار » وهو المادة التى على أساسها يكون العقل فكرة « العدد Le nombre » (٦٧) .

واذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستعصى على لغة الكم ، لأنها لاتقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، الا أن المكان البرجسونى ، هو ذلك الكم الواقعى المتجانس الذى يقبل التقسيم والتكميم ، ومن ثم كان « المكان » عند برجسون هو « مبدأ العدد » وليس « الزمان المعدود » كاتصور أرسطو.

واذا كانت الزمانية البرجسونية ، هى « كيف » صرف ، وجريان دائم لاينقطع ، وهو مايميز الحياة الوجدانية والروحية ، حين تسرى فى امتداد متتابع فى مجرى الوجدان ، الا ان المكانية البرجسونية هى « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم هو العنصر المميز لعالم المادة .

فالمكان اذن ، عند برجسون ليس « شرطا أساسيا » من شروط قوانا العارفة كما يقول كانط . وانما هو أسلوب من أساليب العقل ، حين يتعامل مع المادة الجامدة . وهو رمز للاتجاه الصانع للعقل الانسانى ، لأن الصفة الأساسية للعقل هى الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسونى هو من انشاء العقل وصناعته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجعول بقصد العمل .

ولعل برجسون فى استعماله لفكرة المكان لم يكن امبيريقيا أو صوريا ، وانما كان « براجماتيكيا » خالصا . فان المكان عنده لم يكن كليا أو ضروريا بالمعنى الكانطى ، ولم يكن واقعيا بالمعنى الارسطى ، وانما هو اصطلاح بسيط مجعول للعمل ، هو من انشاء العقل الصانع ، ومن خلق العقل العلمى الذى يستخدم لغة الكم والقياس فى معالجته المادة فى امتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الاجسام والحركات والمقادير فى وجودها الكمى الجامد .

ولقد حاول « بول موى Paul Mouy » أن يوفق بين وجهات النظر

« الصورية » و « البراجماتيكية » للمكان، بتعريف جامع شامل مانع ،فيقر صورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أوليـــة — وهو رمز »
« ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك »
« أنه يعرف عن طريق الحدس الفطرى »
« ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليــات »
« العقلية المستقلة ، ويبدو أولا فى الادراك »
« الحسى ، ومن بعده فى الرسم أو فى غيره »
« من الأساليب العملية (٦٨) » .

وفى ضوء تلك الكلمات التى ساقها « منطقى معاصر » ، يرى « بول موى » أن المكان « صورة أولية » ، وهو فى هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطى ، الا أنه يؤكد فى نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم فى الجوانب العملية .

ولقد التفت « عالم معاصر » ، وأعنى به « جيمس جينس Sir James Jeans الى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها ومصادرها ، فحدثنا فى طيات كتابه « الفيزيقا والفلسفة » عن المكان ، التصورى و « الادراكى » ، وعن المكان « الفيزيقى »و « المطلق » .

أما عن « المكان التصورى Conceptual Space » (٦٩) ، فيعنى به ذلك المكان الهندسى الذى يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسى المجرد الا فى عالم العقل ، ومن هنا يمكن أن يكون المكان « أقليديا Euclidean »

أم « غير أقليدى Non Euclidean » وسواء أكان المكان « ثلاثى الأبعاد » أم « متعدد الأبعاد muti - dimensional » فان هذه التصورات جميعها ، هى من قبيل التصورات المكانية الهندسيه ذات الأصل العقلى الخالص .

ويعنى جيمس جينس ، بالمكان « الحسى أو الادراكى Perceptual Space لذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات ، حين نشعر بمكان موضوع ما عن طريق الحس لادراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما عن « المكان الفيزيقى Physical Space » (٧٠) فهو ذلك المكان المستخدم فى الطبيعيات « والفلك Astronomy » .

وإذا كان المكان التصورى والمكان الادراكى ، هى أمكنة خاصة بتصورات الانسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس ، فإن المكان الفيزيقى هو ذلك النوع الذى يعالجه « العلم الطبيعى » حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس سقوط الأجسام ومختلف السرعات الحادثة فى المكان الطبيعى .

أما عن النوع الرابع والأخير من أنواع المكان ، فهو « المكان المطلق absolute space » (٧١) ويعتبره « جيمس جينس » شكلا خاصا من أشكال المكان الفيزيقى ، افترضه « نيوتن » حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكانى المطلق ، أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته فى الميكانيكا والحركة .

الا أن الحركة عند « اينشتين Einstein » من بعد ، لم ترتبط بفكرة المكان المطلق ، وإنما ارتبطت بفكرة « المكان النسبى » ، واتصلت فكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبة المكانية ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك نلاحظ أن علم « اينشتين » انما يتفق مع علم « نيوتن » فى واقعية المكان ، ويختلف عنه ، فى أن واقعية المكان عند اينشتين هى واقعيـة نسبية وليست مطلقة ، ومن هنـا صدرت « النظرية النسبية فى المكان والزمان عند اينشتين .

وفى الواقع ، لقد انشغل « نيوتن » و « كانط » بالمكان الأقليدى ذى الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما إلى أن « الضوء » والظاهرات « الكهرمغنطيسية» لها زمانها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكانى . وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتنى الذى عاشه كانط وأمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكى دانمركى يدعى « رويمر Roemer » منذ سنة ١٦٧٥ (٧٢) .

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها الى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكى ذى الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذى اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذى يتوحد مع المكان فى وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكانا إلى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر الى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما احداهما عن الاخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد فى المكان الأقليدى بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدى زمانا كليا كونيا وهو زمان بنيئة فى كل أرجاء المكان .

وينعكس الحال تماما عند « اينشتين » فى النظرية النسبية حيث لا يستقل

الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منها عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعداً رابعا » لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من قبيل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد اطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية . تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه . ولكن المكان عند « اينشتين » الذي أصبح بعده الرابع هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لأية تمثيلية ، وإنما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند « اينشتين » .

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة ، حيث انهارت التصورية الكلاسيكية للمكان ، بصدور « هندسات لا أقليدية » عند « ريمان Riemann » و « لوباتشفسكي Lobtchevsky » تلك الهندسات « اللا أقليدية » التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده « ن » n-dimensional ، والتي هدمت ثلاثية أبعاد المكان الأقليدي ووحدانيته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التي حدثنا عنهما « كانط » ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي من الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللا أقليـــدية .

وكذلك انهارت أيضا التصورية النيوتونية للزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا الزمان عند « اينشتين » ليس شيئا منفصلا في ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقي باعتباره « بعدا رابعا » من أبعاد المكان .

* * *

هكذا عولجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة .

ومن هذه النظريات التي رويناها عن المفكرين في نطاق المعرفة العلمية فيما يختص بالمكان والزمان كأساسين لظواهر الطبيعة، وللمعرفة العلمية طبيعية كانت أم رياضية وبغض النظر عن اختلاف هؤلاء الفلاسفة من حيث هم تصوريين أو واقعيين. فان الأمر الهام هنا، هو أنهم يتحدثون عن المكان والزمان، كما هما في المعرفة العلمية، بينما يتحدث الإجتماعيون كما رأينا عن الأمكنة والأزمنة المختلفة باختلاف مجتمعات البدائيين.

لذلك نراهم يتناولون شيئا غير ما يتناوله الفلاسفة. فالفلاسفة عنوا بما يختص بالمعرفة العلمية وحدها، وبأصول هذه المعرفة في الذهن.

وان الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان، لايسعه إلا أن يقول: إنه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم، في القرن الثامن عشر، ولايختلف عنه إلا في القول، بأن التجربة عند الإجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها، أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة في بناء واحد.

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر، يقفون بالتجربة كمنبع المعرفة أو لمثل هذه المقولات، عند حدود التجربة الحسية الفردية وحدها. بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثرات هي أصول المعرفة. والفرق بين الموقفين، هو الفرق بين ما هو «جماعي»، وما هو «فردي»، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبيا خالصا.

ونحن نعلم بأن التجربة وحدها، ليست هي المعلم الوحيد للانسان، فكما أن الانسان يتعلم منها، إلا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل، ورد

الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذ ، ومكان العطاء مجهول مغفل عنه ، فى كل موقف تجريبى ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الإجتماع بأى حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هو بيان مايعطيه الإنسان للتجربة ، ومايعطيه إنسان يحتاج إلى تحليـــل آخر ، ليس من طبيعة علم الإجتماع . ومن هنا تجىء ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى ، الذى نحلل به المعرفة وننقدها ، لنتبين العناصر الأساسية التى يجىء بها الانسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو « إنسان » لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهذا العلم .

فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين . ففى العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الإنسانى من عنده ، إلى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذى تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تعوق الحركة لامتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك

المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الإنسان رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها « ه » و « ه » أكثر من ثلاثة أي أنها إلى ما لا ينتهي ، فماذا يقول لنا المجتمع بصدد هذا المكان العلمي المعقد ؟!

مثل هذا الزمان والمكان العلميين . إنما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون . وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقليـــة لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية.

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهي ، فإننا لن نعثر عليها مطلقا في المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع . وإنما السبيل إليها المعرفة العلمية التي هي مجهود العقل الفردي . فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . لذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضي والطبيعي ، وكما يبحثها الفيلسوف . وهما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد على مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع .

ولكنه يظل مكشوف الأيدى عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين فى طبيعتهما العلمية . تلك الطبيعة التى لا تجد تبريرا فى نطاق العقل إلا بالتحليل والنقد العقليين.

فالفلسفة فى اتجاه ومعها العلم ، والأصالة . والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال فى اتجاه آخر ، يوليه ظهره . فيزداد بعدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن فى البحث فى نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعى وحده لا يكون قد ألغى الفلسفة ، وإنما يكون فى الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

* * *

فكرة العلية ومبدأ الحتمية :

وإذا ما انتقلنا إلى فكرة العلية وهى مقولة من مقولات « الميتافيزيقا » ، حاول الاجتماعيون أن ينسبوا اليها أصلا اجتماعيا . وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة ، مثل ما لقيته مسألة العلية ، فبدونها تستحيل كل فلسفة فى المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود .

إذ أن مبدأ السببية على حد قول « مايرسون Meyerson » (٧٣) هو الرابطة الوحيدة التى تربطنا بالعالم ، بحيث إذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فلسوف يتردى العالم إلى فوضى ، والفكر إلى إضطراب ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية ، فقد إنشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، وإماطة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها .

والذى يعنينا من فيض مناقشات الفلاسفة فى العلية ، هى أنها فكرة غامضة ومعقدة ، وأن القول البسيط « لكل معلول علة » إنما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التى تقف عقبة أمام بداهته وبساطته . ولكن ما هى تلك العلية ؟ ولم نعتقد بمبدأ السببية ؟ وهل العلية مسلمة من المسلمات التى نتقبلها قبولا دون مناقشة ؟! أم أنها مكتسبة من تجاربنا السابقة ؟؟! .

فى الواقع — إننا لا نستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بذاتها ، نتقبلها قبولا ، لأن العلية كسلمة تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضها . ومن جهة أخرى ، فاننا إذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية ، نكتسبها اكتسابا من تجاربنا السابقة ، إذا ما وجدناها قائمة فى كل حالة جزئية تصادفنا من تجاربنا ، ومن ثم تستطيع العلية التجريبية أن تكتسب صفة العموم ، على اعتبار أنها تلخيص لاحصاء الجزئيـــات ، وهذا هو الرأى السائد الذى ينادى به « جون ستيوارت ميل J. S. Mill » .

ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأى ، لأنه ليس حاسما . فان الإحصاء لا يمكن أن يكون كاملا إلا فى أندر الأحوال ، كما لا يمكن أيضا أن يؤدى إلى حقائق يقينية كل اليقين ، إذ أن الإحصاء يؤدى بنا إلى نتائج محتملة فقط ، والاحتمال لا يتضمن يقينا .

وإذا كانت العلية ، على ما يقول « هاملان Hamelin » (٧٤) هى ذلك الرباط الضرورى لسياق الظواهر وتتابعها فى نمط عقلى محدد ، فلقد رفض « دافيد هيوم David Hume » فكرة الرابطة التى تربط العلة بالمعلول ، بل وأنكر ضرورتها واعتبرها ضربا من السفسطة والوهم Sophisme (٧٥).

ومن ثم فسر « هيوم » فكرة العلية بردها إلى العادة والتداعى ، حيث أن

فكرة الرابطة عند هيوم ، هى فكرة غيبية ليست مستمدة من التجربة ، حيث أن « كل أفكارنا هى انطباعات تصدر عن مشاعرنا All our Ideas are Copied « From our Impressions » (٧٦) .

واستنادا إلى ذلك المبدأ التجريبى الخالص ، يقول هيوم « إننى لا أجد أن فكرة العلية هى الفكرة الوحيدة التى لا نراها أو نحسها ، لأنهــا تكن فيما وراء حواسنا كما أنها ليست فى متناول مشاعرنا (٧٧) .

فما تؤكده التجربة ، هو أن العلة والمعلول حادثان مختلفان ، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل وحده على الآخر ، فان حركة الكرة الثانية من إكرتى البليار دو (٧٨) ، هى حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس بينهما أية علاقة تشير إلى ضرورة أو رابطة . إذ أننا لا نشاهد إلا مجرد تعاقب أو تتابع بين حركة الكرة الأولى وحركة الكرة الثانية . ومن هنا صدر الشك عند هيوم فى أصل الضرورة وإنكار مبدأ العلية .

ولعل مناقشة « هيوم » لفكرة السببية ، كانت عاملا حاسما فى قيــام فلسفة كانط النقدية ، فقد أيقظه هيوم من نومه الدجماطيقى وسباته الاعتقادى (٧٩) وإذا كان « هيوم » بفلسفته الشكية لمبدأ العلية ، قد حاول أن يدفع بالمعرفة إلى الأمام إلا أنه أخفق فى إقامة المعرفة الكلية الضرورية ، بمـا أخذ به من مبادىء تجريبية وبما اعتقده من مناهج تداعى المعانى (٨٠) . فليست المعرفة مجرد تداع للمعانى ، كما أن مبدأ « العادة » الذى يأخذ به هيوم لا يؤدى بنا إلى المعرفة .

ولقد أشار « ايمانويل كانط » فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (٨١) « نقد

العقل الخالص » إلى خطأ هيوم وشكه فى العلية وردها إلى التداعى والعادة ، على حين أن السببية عند « كانط » هى مبدأ قبـــلى A Priori يتصف بالضرورة والكلية « حتى يصبح العلم ممكنا » على الأقل .

وبذلك أنقذ « كانط » العلم والمعرفة من تلك الشكوك التى أثارها « هيوم » حول فكرة العلية ، وأزال الغموض الذى فرضه هيوم على فكرة « الضرورة » . فالعلية عند « كانط » تقوم على أساس « قبلى » ، فان العقل الخالص مزود بمقولة السببية . تلك المقولة التى تنصب فيها مادة الأحداث الآتية من الخارج ، فترتبط العلة بالمعلول ، ويتصل السابق باللاحق والتالى بالمقدم ، فى ارتباط ضرورى يحتمه العقل ، ويؤكده الفكر الرابط ، وان لم تحتمه التجربة .

تلك هى النظرة الكانطية التى تعتبر قانون العلية قانونا قبليا فى العقـل ، ولـكن تلك النظرة لا يمكن قبولها أو رفضها كلية ، بل يمكن تجريحها فيبدو وضعها ، ضعيفا وذلك عندما نصوغ العليه صياغة محكمة . فيتضح عندئذ أن العلة فكرة معقدة غاية التعقيد ، بل وغريبة عن أذهاننا ، بحيث يتعذر القول بأنها قبلية .

لأنه عند الفحص الدقيق لا نقول : « لكل معلول علة » ، وإنما نذهب إلى القول بأنه : « تنتج المعلولات عن أسبابها إذا توفرت ظروفها المعينة » أو كما يقول « مايرسون Meyerson » فى كتابه « الهوية والواقع L'identité et Réalité » : إن العلة والمعلول بينهما مساواة Egalité (٨٢) ، فلا سبق لأحدهما على الآخر ، فاننا إذا قلنا : « إن الأوكسجين والأيدروجين هما علة تكوين الماء » فاننا نستطيع أيضا أن نقول : « ان الماء هو علة تكوين الأيدروجين والأكسجين » ، وهنـــا تزول فـكرة سبق العلة على المعلول ، وتتكون « فـكرة المساواة » بين طرفى العلة .

وتبدو بذلك فكرة العلية غير قبلية كما يقول « كانط » ، ومعنى ذلك أن اليقين المستمد من القبلية أصبح أمرا مشكوكا فيه بصدد العلية ، حيث أننا فى مجال العلوم الطبيعية ، عندما نقول : أن هناك علاقة علية بين « الضغط والحرارة » ، فإننا نفهم من العلية علاقة ثابتة بين الطرفين ، بحيث إذا تغير أحدهما تغير الآخر تبعا لذلك ، وهذا ما يقال فى عبارة بلغة الرياضة أن « العلية دالة متغيرين أو أكثر » .

وهنا تتبادل مواضع العلة والمعلول ، بحيث لا نرى وجها لتسمية أحدهما علة والآخر معلولا . حيث أن فكرة العلية بهذا المعنى تتضمن فكرة المساواة بين طرفى العلة على ما يقول « مايرسون Meyerson » ، ومن ثم نرى كيف إبتعدت المعرفة العلمية عن تلك الصيغة البسيطة « لكل معلول علة » دون أن تخرج عنها . تلك هى العلية ، كما يتناولها العلم ، وكما تعالجها الميتافيزيقا .

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون ، أن يأخذوا « بمبدأ الحتمية » بدلا من القول « بمبدأ العلية » ، ولذلك رفض « أوجست كونت Auguste Comte » فكرة العلية ، نظرا لما تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية ، وأحل « كونت » بدلا منها فكرة « القانون Laloi » .

على إعتبار أن العالم الفيزيقى عند « كونت » وسائر الوضعيين ، ليس اضطرابا حسيا محضا ، وليس عالما من « العلماء La Loi » تنظمه العلية ، ولكن الوجود منتظم وفقا لقانون .

ومهمة العالم الوضعى هى البحث عن هذا القانون حيث أن القانون هو العلة الوحيدة التى تفسر اطراد الأحداث وتتابع الظواهر ، بمعنى أننا بدلا من أن نقول

مع الفلاسفة : « لكل معلول علة » ، نستطيع أن نقول مع الوضعيين : « لكل ظاهرة قانون يفسرها » .

فليس مبدأ السببية كما يقول « هلمولتز Helmholtz » شيئا آخر ، إلا الافتراض بأن كل الظواهر فى الطبيعة تخضع لقانون ، وفى هذا المعنى أعلن « هنكوين Hennequin » أن البحث عن سبب الظاهرة بالنسبة للعالم الفيزيقى ، هو فى حقيقة الأمر ، البحث عن القانون La Loi (٨٣) .

وفى هذا الصدد يقول « أوجست كونت » فى عبارة شهيرة : « يحيد الإنسان بسهولة عن العلة حين يكتشف القانون » (٨٤) .

« On se détourne aisément de la cause »
« qnand on dévoile la loi. »

على أن البحث عن القانون، عند أوجست كونت ، هو غاية العقل فى المرحلة الوضعية النهائية ، على حين أن العقل فى المرحلة اللاهوتية كان ينزع نحو التفسير العلى المشخص (٨٥) حين ينسب إلى الأحداث والظاهرات قوى أو إرادات مشخصة ، أما العقل فى مرحلته الميتافيزيقية ، فينزع نحو التفسير العلى المجرد ، حين يفسر الظواهر بالإيمان بقوى مجردة تكمن وراء الظاهرات والأحداث . أما العقل الوضعى ، فينتقل من « إرادة العلة » إلى « إرادة الطبيعة » ، ويهمل البحث عن العلل ، ويكد فى اكتشاف القانون .

ومهما يكن من شىء فإن مسألة العلية كما يرى « أوجست كونت » لها أصولها اللاهوتية والميتافيزيقية ، ولذلك لجأ « هربرت سبنسر Herbert Spencer » الى « نظرية المجهول The unknowahble » فنسب فى كتابه « المبادىء الأولى First Principles » ، مبدأ العلية الى عالم المجهولات (٨٦) .

واذا كان « كونت » و « سبنسر » قد رفضا فكرة العلية ، وأعلنا زوالها من مجال البحث العلمى (٨٧) ، الا أن « اميل دوركيم » قد علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لاهميتها وصلتها بالأصل الدينى « لفكرة المانا Mana » .

حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا ، تلك القوة الدينية الخفيسة التى تتمركز حول « الطوطم Totem » الذى هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظـــاهرة ، فالطوطم هو العلة الأولى لكل حركة فى المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية .

وفى ضوء ذلك الفهم الاجتماعى لمقولة السببية ، حاول « ليفى بريل » ، أن يربط بين « مبدأ المشاركة Participation » فى العقلية البدائية ، وبين مبدأ العلية فى العقلية المتحضرة . فوجـد « ليفى بريل (٨٨) أن العقلية البدائية تهمل «عامل الصدفة Hasard » ، كما يقف البدائى ازاء السببية موقفا يختلف تماما عن موقف الإنسان المتحضر ، فما نعده سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائى على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور غير منظورة تسيطر على سائر الأشياء والكائنات .

ولقد أضفى « هوبيروموس » على فـكرة العليـة طابعا سحريا ، بصدد دراساتهما للتصورات السحرية فأصبح لدينا أيضا ، شكل جديد من أشكال العلية ، وهو ما يعنى به «هوبيروموس» باسم «العلية السحرية Causalité magique » .

• • •

ولكن تلك النظرية الاجتماعية فى تفسير العلية ، لم تسلم من النقد والتجريح ، حيث واجهت حتميـة « كونت » موجـة من الإنتقـاد ، بظهور حركة مضادة لفـكرة الحتم ومبدأ الجبر الآلى ، حيث صـــدرت « المدرسـة الفرنسية

الجديدة » وظهرت طبقة من الفلاسفة تزعمها « رافيسون Ravaisson » و « لاشيليه Lachelier » و « أميل بوترو Emile Boutroux » .

ومن الغريب أن فرنسا ، مهد الحركة الوضعية فى الفلسفة وفى علم الاجتماع كانت هى نفس المصدر الذى تعرض فيه المذهب الوضعى لأقسى ضربات النقد المستنير .

فلقد نظر الحتميون الكونتيون الى العالم نظرة فيزيقية خالصة ، وتصوروا الكون تصورا يجعل منه هيكلا آليا تسيطر عليه سببية مادية وتحكمه العلية الفاعلية. ومن تلك الزاوية هاجم « رافيسون » تلك النظرة الآلية فى تفسير مبدأ العلية ، حيث أنها فى نظره لا يمكن أن تقف على قدميها كنظرة ميتافيزيقية ، لأنها تخفق فى تصوير العلية فى صرحها الكامل .

حيث أن الكون لا يخضع لمبدأ السببية الفاعلية فحسب ، انما ينطوى أيضا على مبدأ السببية الغائية Teleology ، وهى العلية النهائية (٨٩) . فاذا كانت العلية الفاعلية تتقيد بالسابق حين يفسر اللاحق ، فان العلية الغائية تتمسك باللاحق حين يفصح عن السابق ، وبالختام الذى يفسر المقدمات .

ومعنى ذلك أن « رافيسون » يقول مع « ليبنتز » بمبدأ العلة الكافية حين يجمع بين العلية الفاعلية والعلية الغائية معا ، إذ أن العلية الفاعلية وحدها لا تفسر حقيقة الروح ، وهى حقيقة طالما حاول « رافيسون » أن يدعمها على اعتبار أنها الجوهر الكامن وراء ظاهر الكون المادى .

ومن الغريب أن النزعة الوضعية ، بالرغم من أنها حركة فلسفية الأصل الا أنها ادعت أنها حركة علمية خالصة . ولكن ما تتعرض له الفلسفة الوضعية من

نقد ، قد يبدو ثورة على العلم ، وهـذا ما يرفضه « لاشيلييه » لأنه ينتقد فقط تلك الفلسفة التى ذهبت الى أن العلم هو النـوع « الوحيد الممكن » من المعرفة The only possible Kind of Knowledge .

حيث تـكون النتيجة الحتمية لتلك النظرة المتعالمة هى اختزال العقل إلى لون من ألوان الالية الجامدة . ولذلك حاول « أميل بوترو » أن يدعم فكرة الحرية وأن يؤكد العقل والروح ، فاعترض على فـكرة « الحتم » وأنكر الاقتصار على « العلية المادية » وحدها ، حيث أن السببية الوضعية لا يمـكن أن تستوعب كل حقائق الوجود .

فان هناك من الحقائق مالا تبلغه المعرفة العلمية ، وهنـاك أشياء لا قبل للعلم بتفسيرها ، حيث أن الحتمية تتعلق بعالم الجمادات ، ولا تتصـل اطلاقا بعالم الانسان ، كما أن السببية الوضعية تحكم عالم الأشياء ولا تبلغ عالم الحق والخير والجمال ، وهو عالم مثالى خالص بعيد كل البعد عن عالم الشىء والجماد .

تلك هى الاعتراضات التى ثارت حول مبدأ الحتمية الذى يقول به « كونت » غـير أن هناك الـكثير من الانتقادات التى وجهت الى كل من « ليفى بريل » و « مارسيل موس » و « أميـل دوركيم » فى تصور كل منهم فى تحديد معنى العليـة .

فقد زعم « ليفى بريل » أن العقلية البدائية ، عقلية غيبية تهمل عامل الصدفة ولا تؤمن بمبدأ العلة والمعلول . على حـين أن العقلية المتحضرة ، انمـا تؤمن بالقانون الثابت الذى لا يتغير ، وتثق ثقة تامة ، بخضوع العالم والطبيعة ، الى مثل هذا القانون الثابت .

على عكس الحال فى موقف الفكر البدائى ، حين لا يؤمن بالقانون الطبيعى فيرجع فى تفسيره وتعليله إلى قوى غيبية خفية ، يفسر بهـا معنى الموت وعلة المرض ، بالنظر إلى « إرادة ساحر » أو « روح ميت » أو « قوة غير منظورة» كقوة « ألمانا » .

ويرى هنرى برجسون Bergson (٩٠) فى الرد على « لوسيان ليفى بريل» أن البدائى حين يلجأ إلى التعليل الغيبى ، إنمـا يحاول أن يفسر أحداثا تتصل بالانسان وتتعلق بحـالاته الخاصـة كحالات المرض أو الموت . أى أن التعليل البدائى إنما يكون غيبيا حين يتصل التفسير البدائى العلى بحادث يقع لانسان .

ولـكن « ليفى بريل » لم يتعرض لتفسير البـــدائى للظاهرات الفيزيقية الخالصة ، تلك الظاهرات التى تتصل بتأثير الجماد على الجماد ، فليس من شك أن البدائى إنمـا يفترض ما نسميه بالعلية الالية ، حين يرى الريح تحنى غصنا ، أو حين يقود قاربه الذى يحمله تيار النهر ، وحين يعتمد على توتر قوسه كى يقذف به سهمه . ومن ثم يؤمن البدائى بالسببية ، ويؤكد العلاقة الدائمة التى يراها بين السابق واللاحق ، ويلتفت بكل تأكيد إلى حقيقة مبدأ العلية فى ذاته .

ولهـذا السبب نفسه ، فان العقل البدائى فـيما يرى « برجسون» لا يختلف العقل المتحضر حين يشاهد الأحداث المادية ، وحين يفسر الظاهرات الفيزيقية ، إذ أن نشاط البدائى اليومى ، إنما ينطوى — كما هو الحال عند المتحضر تمـاما — على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير . ولـكن متى يلجأ البدائى فى تفسيره الى « قوى غيبية » ؟؟ !

يقول« برجسون » : ان البدائى لا يلجأ إلى علة غيبية ، إلا إذا أراد أن يفسر

ظاهرة أو حادثا يقع لإنسان، ويتعلق بأحوال البشر كحالات المرض أو الموت، فإذا شاهد البدائى مثلا ، أن رجلا قتل بشظية من صخرة إنهارت أثناء عاصفة ، فإن البدائى لا ينكر إطلاقا أن الصخرة قد تصدعت ، وأن الريح قد اقتلعت الحجر ، وأن الشظية قد حطمت الجمجمة .

وهذه كلها هى مظـاهر التعليل المادى التى يؤمن بها البدائى ، ولـكنه حين يرجع الأمر إلى علة فوق طبيعية ، فلا يقصد تعليل الأثر المادى ، وإنما قصد «معناه الإنسانى » وهو « موت إنسان ».وفى هذا المعنى يقول « برجسون »:

« أن العلة تتضمن المعلول ، هذا ما كان يقوله »
« الفلاسفة الأقـدمون ، فإذا كان للمعلول »
« معنى إنسانى جسيم ، فينبغى أن تكون »
« للعلة معنى مكافىء على الأقل ، ويجب أن »
« تكون من نوعه على كل حال أى يجب أن »
« تكون نيّـة (٩١) . »

وما يعنينا من هـذا القول البرجسونى ، هو أن البدائى يفسر بقانون العلية مختلف الظاهرات الفيزيقية ، كما أنه ينسب « قصدا » أو « نية » إلى العلة إذا ارتبطت معلولها بحادث انسانى . ومهما يكن من شىء فإن البدائى يتميز بعقلية منطقية تؤمن بمبدأ العلة والمعلول .

إلا أن عدم إيمانه بعامل الصدفه ، وهو الأمر الثانى الذى التفت اليه «لوسيان ليفى بريل» حيث يرى أن عدم قبول العقلية البدائيـة لعنصر الصدفـة ،

هو صفة مميزة لمثل تلك العقلية ، فاذا سقطت الحجر فأصابت مارا ، قال : إن روحا خبيثة قد إقتلعت الحجر ، فلا صدفة . وإذا اختطف التمساح رجلا من زورقه ، قال : لأنه مسحور ، فلا صدفة . ولذلك فان العقل البدائى فيما يرى ليفى بريل ، يعاند فى قبول « عامل الصدفة Hasard » . وهنا يقول برجسون فى الرد على « ليفى بريل » :

« نحن نقول للفيلسوف العظيم ، حين »
« يعيب على البدائى إنه لا يؤمن بالصدفة . »
« أو حين يؤكد على الأقل أن عدم الايمان »
« بها صفة مميزة لعقليته ، ألا تقر انت اذن »
« بأن ثمة صدفة ؟ فاذا كان ذلك ، أفوائق »
« إنك لم تهبط بهذه العقلية البدائية التى »
« تنتقدها ، أو التى تريد على كل حال أن »
« تميزها عن عقليتك (٩٢) ؟! »

فاذا كان « ليفى بريل » يؤمن بالصدفة ، كايمان العقل المتحضر ، حين يفسر سقوط الصخرة على رجل فتقتله . ولكنا لا نقول بالصدفة إطلاقا لو أن هذه الصخرة قد سقطت على الأرض وتحطمت !! وذلك لأن سقوط الحجر واصطدامه بالأرض ليس إلا حادثا آليا ، ومن هنا يزول عنصر الصدفة .

ولكن عقلنا يدخل عامل الصدفة فى سقوط الصخرة ، إذا كان للنتيجة معنى انسانى وهنا ينصب هذا المعنى الانسانى على العلة فيصبغها بصبغة انسانية . ولذلك يقول « برجسون » : إن الصدفة — إن صح التعبير — هى إذن الآلية التى تتم وكأن لها « نية » أو « قصدا » .

واذا كان البدائى - فيما يرى ليفى بريل - يعاند فى قبول عامل الصدفة ، حين يلجأ فى تفسير الأفعال والأحداث ، إلى « قوة المانا » أو إلى « روح ميت » أو « ارادة ساحر » ، فانما يكون هذا التعليل البدائى الساذج للاحداث ، هو فى حقيقة الأمر تطبيقا صارما لمبدأ العلية ، وليس مجرد معاندة فى قبول الصدفة .

فلقد اسرف العقـــل البدائى ، اسرافا شديدا فى تطبيق السببية ، وتفسيره للظاهرات الطبيعية والأحداث الانسانية ، تلك الأحداث التى لم يقف ازاءها موقفا سلبيا ، اذا اقتصر فقط على قبول عنصر الصدفة ، إذ ان الصدفة « تعليل ضعيف » و « تفسير أجوف » لا ينم عن شىء .

تلك هى اعتراضات فيلسوف مثل « برجسون » على نظرية « ليفى بريل » فى العلية ، ولكن علماء الاجتماع أنفسهم قد اعترضوا أيضا على تلك النظرية ومنهم « موريس جنزبرج » حيث يقول فى هذا الصدد :

« رغم أن البدائى ليست لديه أية فكرة عن »
« مبدأ العليـــة فى ذاته ، فان خصائصة »
« الأساسية متضمنة فى سلوكه ، مادام يبحث »
« عن السوابق ، ويغير سلوكه ونشاطه وفقا »
« للنتائج التى يريد أن يحصـل عليهـا ، »
« ويستخدم الوسائل التى قد يصفها المنطق »
« اذا ما تأمل أفعاله ، بأنها مناهج استقراء . »
« وهى مناهج الاتفاق والاختلاف (٩٣) . »

ومن هذا النص يتضح لنـا ان العقلية البـدائية عقلية منطقية ، تستخدم فى

تفسيرها مبدأ العلية والمعلولية ،وهو مبدأ أصيل فى الفكر الانسانى ،إذ انهمتضمن حتما فى كل سلوك ، ولولاه لاضطربت حياتنا اليومية برمتها ، كما أن البدائى ، فيما يقول « جنزبرج » لا يلجأ إلى السببية الغيبية ، إلا إذا أخفقت لديه السببيات التى اعتاد عليها فى حياته اليومية .

كما أننا نستطيع فى الرد على « دوركيم » و « موس » أن نقول إن « المانا Mana » لا يمكن أن تكون أصلا لفكرة العلية ، حيث أن فكرة « المانا » هى الملجأ الذى يلجأ اليه البدائى فى التفسير ، وهى الملاذ الذى يلوذ به العقل البدائى فى التعليل والتأويل ، ومن ثم فان مبدأ العليـة موجود أصلا فى بنية العقـل البدائى الفردى ، وهو سابق فى وجوده بلا شك على « مبدأ المانا » السحرى ، فالعلية كمبدأ عقلى لها وجودها المسبق على « المانا » كمبدأ اجتماعى .

وجملة القول : لقد ألقى الاجتماعيون على العلية ضوءا اجتماعيا ، وأضفوا على السببية عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة ، إلا أن الاجتماعيين لم يقدموا بصددها حلولا نهائية ، فالمسألة ما زالت قائمة كما هى ، ومهما حاول الاجتماعيون أن يقدموا شيئا من المجتمع لتفسير السببية ، إلا أنها ستظل دائمـا فيما يقول « لالاند » من المبادىء الرئيسية Axioms للفكر (٩٤) ، على اعتبار أنها فكرة مستنبطة أصلا من جبلة العقل وحده (٩٥) .

فكرة العدد :

ناقشنا فلسفيا واجتماعيا مقولات ثلاثا تندرج جميعها فى ذلك الإطار الثلاثى الفلسفى المؤلف من الزمان والمكان والعلية . وإذا ما انتقلنا أخيرا إلى فكرة العدد وهى من الأفكار الفلسفية الرئيسية التى درسها الاجتماعيون بقصد اكتشاف

بعض المصادر الاجتماعية التي قد تفسر نشأة العدد . نجد أننا ينبغي أن نبدأ أول ما نبدأ باستعراض مختلف المصادر الفلسفية لفكرة العدد ، حتى يمكن في ضوء تلك المصادر أن نتعرف على طبيعـــة الموقف الاجتماعي حين ينهض بتفسير مسألة العدد .

ولعل فكرة العـــدد ، هي من أكثر الأفكار الفلسفية تجريدا ، ومن أشدها عموما وبعدا عن أشياء هذا العالم وموضوعاته المشخصة . ومن ثم كانت فكرة العدد من الأفكار الفلسفية الخالصة ، حيث أننا إذا ما تأملنا فكرة العدد ودرسناها في ضوء تاريخ الفكر الفلسفي ، لوجدناها ، كما يشهد تاريخ الفلسفة بأنها من أقدم الأفكار والمباحث التي تعرضت لها الميتافيزيقا .

حيث اختلطت فكرة العدد منذ « فيثاغورس » ببعض الأفكار الانطولوجية فنظر الفيثاغوريون إلى العدد على أنه « مبدأ الوجود (٩٦) » ، وأضحى كل شيء في الوجود الفيثاغوري شكلا هندسيا وعددا . وعكف الفيثاغوريون على دراسة خصائص الأعداد وصلتها بأشكال الهندسة ، فرمزوا إلى الأشكال الهندسية بنقط تدل على المستقيم أو المثلث أو المربع ، وحصلوا بذلك على أعداد مستقيمـــة ومثلثة ومربعة .

وفي هذا الصدد يقول « نيقوماخوس الجاراسيني » وهو من شيعة فيثاغورس في « كتاب المدخل إلى علم العدد » ، حيث تكلم عن صلة العدد بالهندسة يقول :

« علم العدد هو العلم الذي يعلم به أمر الكمية »
« اذا فهمت على سبيل الانفراد (٩٧) . وعلم »
« العدد يرتفع ويبطل بارتفاعه وبطلانه علم »

« الهندسة ، ويرتفع هو ويبطل ببطلان علم »
« الهندسة وإن ذلك العلم يجب بوجوب »
« هذا العلم (٩٨) » .

ومن ذلك النص يتبين لنا أن العدد هو « علم الكم المنفصل » إذا استعرنا لغة أرسطو ، وهو أساس الهندسة التي هي « علم الكم المتصل » .

ولقد حاول الفيثاغوريون أن يتقدموا بفكرة العدد ، فميزوا بين الأعداد الأولية والأعداد القاسمة والأعداد الصماء ، كما وضعوا أيضا بعض الخصائص العامة التي تميز الأعداد المخصبة والمقلة والكاملة ، وذلك عن طريق قسمة مجموع قواسم العدد على العدد نفسه .

ويتضح لنا من قول « الجاراسيني » أن الفيثاغوريين قد مزجوا بين الأعداد والهندسة ، فاعتبروا العدد « واحدا » مثلا ، يقابل النقطة في الهندسة ، والعدد اثنين يقابل الخط ، والعدد ثلاثة يقابل المثلث ، والعدد أربعة يقابل المربع (٩٩).

وما يعنينا من فكرة العدد عند فيثاغورس ، هو إنه قد طابق بين النسب الرياضية ، والنسب الوجودية . ومزج بذلك فكرة العدد بمبادىء ميتافيزيقية ، وخلط الأعداد بأصول أنطولوجية خالصه .(١٠٠) حيث أصبح الوجود الفيثاغوري هو « عدد ونغم » .

ولقد عالج أفلاطون مسألة العدد في ضوء نظريته العامة في المعرفة والوجود، فاعتبر الأعداد موجودات عقلية ، ونظر إلى موضوعات الرياضة على أنها « مثل مفارقة » ، كما ذكر أفلاطون أن للمثل أعدادا . (١٠٢) .

ولعل فيثاغورس — حين نظر إلى الأعداد كمبدأ للوجود ، وحين عالج نشأة العدد بأصول أنطولوجية — كان مبشرا بفكرة « المثال الافلاطوني » إلا أن

العدد الفيثاغوري لم يكن مفارقا ، وإنما هو شيء مادي ، على حين أن مثال أفلاطون عقلي « مفارق » ، فالعدد الأفلاطوني موجود عقلي ثابت يتأمله الرياضي ويستوحيه .

وحين ذهب الفيثاغوريون إلى أن وجود الأشياء يحاكي الاعداد محاكاة تامة ، الا أن أفلاطون لم يجعل للاعداد وجودا حقيقيا مستقلا عن الأشياء كما هو الحال في وجود المثل ، ولكنه جعل الاعداد وكأنها تتوسط المحسوسات والمثل ، من حيث ان الاعداد الأفلاطونية لا تفارق المحسوسات من جهة ، كما أنها ليست مجردة عن المثل ، من جهة أخرى (١٠٢) .

وإذا كان أفلاطون قد مزج بين فكرة العدد وفكرة المثال ، إلا أن تلميذه أرسطو . قد هبط بالاعداد من عالم المثل الثابتة ، إلى عالم الحركة والتغير والزمان ، حيث ربط أرسطو فكرة العدد بفكرة الزمان ، وخلط بين حركة الأعداد وحركة الزمن ، واعتبر الزمان هو « عدد الحركة » أو هو الحركة المعدودة ، التي هي شكل من أشكال « الحركة القابلة للعد » (١٠٣) .

ولعل أرسطو فيما يقول « هاملان Hamelin » ، هو الفيلسوف الأول الذي يربط بين فكرة الزمن وفكرة العدد ، حيث فسر طبيعة الزمن عن طريق الحركة المعدودة (١٠٤) . ورفض قيام الاعداد في الخارج في عالم « المثل الأفلاطونية » إذ أن تصور العدد ، هو تصور ذهني مجرد ، ويتوقف على وجود « النفس العادة » لا على وجود « المثل الثابتة » . واستنادا إلى ذلك الفهم الأرسطي — نستطيع أن نقول : أن تعريف الزمان بالعدد ، أصبح مسألة مشهورة في الميتافزيقا وضعها أرسطو (١٠٥) .

وإذا ما انتقلنا من ميتافيزيقا أرسطو ، إلى الفلسفات الحديثة ، نجد أن كانط لم يدخل فكرة العدد فى قائمة مقولاته ، (١٠٦) فليس العدد الكانطى صورة قبلية A Proiri ولذلك لم يعتبر كانط العدد مقولة من مقولاته ، إذ أن العدد عنده هو « صورة الكم Le Schéma de la Quantité » ، كما تصدر الاعداد عن « الفعل التركيبى L'acte Synthétique » للعقل (١٠٧) .

ومن ثم كانت القضايا العددية هى قضايا تركيبية ، فإذا قلنا مثلا ان ٧ + ٥ = ١٢ (١٠٧) ، فإن تلك القضية العددية هى قضية تركيبية تنشأ من عملية التركيب العقلى للاعداد ، لأنها عملية « فعل » أو إنشاء تركيبى يقوم به الفكر .

ولم يقبل كانط أن تكون خصائص الاعداد أو الخواص الرياضية على العموم ، هى خواص الأشياء الحسية التى تتأثر بها حواسنا ، فيما ذهب الحسيون وإنما وضع كانط تلك الخواص الرياضية ، فى موضع وسط بين الفهم الخالص وبين الحس التجريبى البحت ، على ما فعل أفلاطون . حيث أن الاعداد لا ترتقى إلى المعقول الكامل الذى يتحقق فى عالم المثل ، لأن للماهيات الرياضية وثيقة الصلة بالمحسوسات ، وهذا معناه فى لغة كانط ، أن الأصول الرياضية إنما هى معطاة لنا فى حدس أو بداهة غير عقلية .

ولقد أيد « هاملان Hamelin » ، ذلك الإتجاه الكانطى باعتباره واحدا من « الكانطيين الجدد » فقال بفكرة الحدس والبداهة غير العقلية ، وأكد الأصل التركيبى العقلى لفكرة العدد . حيث أن التركيب عند « هاملان » هو أمر سابق بالضرورة على التحليل ، ومن ثم كانت فكرة « العلاقة Relation » هى المقولة

« الأولى » فى قائمة مقولاته ، كما كانت فكرة « العدد » عند هاملان هى المقولة « الثانية » التى تأتى بعد « العلاقة » .

لأن فكرة العدد تتضمن فى ذاتها فكرة العلاقه ، حيث تمتاز الاعداد بأنها منعزلة ومنفصلة ، بالرغم من أنها تكون مجموعة متحدة هى مجموعة العدد ، ولذلك نظر هاملان إلى الزمان على أنه المقولة الثالثة حيث أن فكرة الزمان إنما تتألف من العلاقة والعدد معا ، حيث يعبر الزمان عن ارتباط صرف كالعلاقة ، كما انه يعبر أيضا عن تمايز خالص كالعدد .

واستناد إلى هذا الفهم ، فإن العدد عند هاملان ، هو المركب من « الوحدة Unité » و « الكثرة Pluralité » ، وهذا التأليف من الوحدة والكثرة ، هو الذى يكون فكرة العدد (١٠٩) . ولكى يؤكد هاملان علاقة العدد بالزمان ، يذكر القياس الآتى :

« إذا كان الزمان الأرسطى هو عدد . وإذا »
« كان العدد هو المركب من الوحدة »
« والكثرة . فالزمان إذن هو المركب من »
« الواحد والكثير . »

وإذا كان « هاملان » قد ربط العدد بفكرة الزمن ، إلا ان « برجسون » قد فعل العكس حين ربط العدد بالمكان ، حيث تستند فكرة العدد الى فكرة المكان ، إذ أن المكان هو المادة التى بفضلها يكون العقل العدد . ويتفق « برجسون » مع « هاملان » بالالتفات إلى فكرة الوحدة والكثرة كأساس يستند اليه العدد . وهنا يقول برجسون فى مقاله عن « معطيات الشعور المباشرة » :

« تعرف العدد غالبا بأنه مجموع وحدات ، أو »

« بمعنى أوضح ، أنه تركيب الواحد »
« بالكثير (١١٠) . »

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من الوحدات والأجزاء ، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات المتشابهة ، والمتجانسة فيما بينها ، فحين نقوم مثلا بعد مجموعة من الخراف فى قطيع ، نجد أنها مجموعة متجانسة ليس بينها فروق فردية ، ولذلك فاننا حينما نبدأ عملية العد ، نجد أننا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا إلى « حدس بسيط Une Intuition Simple » إذ أن فكرة العدد تنطوى على كثرة من الأجزاء أو الوحدات المتجانسة ، تلك التى نتمثلها بالحدس البسيط ، ذلك الحدس الذى ينتقل بنا فى عملية العد ، من صورة متجانسة إلى صورة أخرى ، مما يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

تلك هى فكرة العدد عند برجسون ، وهى تتصل أساسا بفكرة الحدس ، كما ترتبط أيضا بفكرة « المجاميع » ، فأصبحت الاعداد عند « Frege » و « Russell » (١١١) هى عبارة عن مجموعة من المجاميع Classes .

ولذلك نجد أن أصحاب الاتجاهات المعاصرة فى منطق العدد يقسمون الاعداد إلى اعداد نهائية ، واعداد لا نهاية ، كما ادخلوا فكرة العدد فى صلب فكرة « الفئات Sets » أو المجاميع بقصد استكشاف طبيعة العدد الخيالى والعدد الأصم .

وما يعنينا من تلك المناقشات الفلسفية لفكرة العدد ، هو التأكيد على أن فكرة العدد فكرة ميتافيزيقية بعيدة الغور فى الفكر الفلسفى منذ صدرت طلائع

الفكر اليونانى عند فيثاغورس ، كما ترتبط فكرة العدد أيضا بالبناء الميتافيزيقى الذى يشيده الفيلسوف سواء فى المعرفة أو فى الوجود ، لأننا وجدنا أن فكرة العـــدد وثيقة الصلة بمذهب الفيلسوف ومنهجه سواء أكان رياضيا أم منطقيا ، واقعيا أم مثاليا .

وإذا كانت فكرة العدد هى بعيدة الغور فى التصور الفلسفى ، فإنها بعيدة كل البعد عن التصور السوسيولوجى . حيث ان الاجتماعيين قد اقتصروا على مفهوم ضيق قاصر لفكرة العدد ، فهم لم يضيفوا شيئا ، إلا اضفاء طابع القداسة على فكرة العدد ، أو الغاء الصورة الكمية للعدد وتأكيد الصورة الكيفية .

حين يقول « مارسيل جرانيت » (١١٢) : ان العدد فى المجتمع الصينى القديم لا يعبر عن الكم بقدر ما يعبر عن الكيف ، ومن ثم نسب الصينيون إلى الأعداد قيما عاطفية تتصل بالسعادة أو بالتعاسة ، وليس هذا الفهم البدائى غريبا . إذ أننا كثيرا ما نشاهد فى المجتمعات المتحضرة من يؤمن به ، حين يتشاءم الناس من بعض الأرقام ، ويتفاءلون فى نفس الوقت بأرقام معينة بالذات . ولقد ذكر « لوسيان ليفى بريل » ان البدائيين لا يستطيعون العد الى أكثر من العــدد ثلاثة أو أربعة (١١٣) .

ولكننا نقول مــع « فرانز بواس Franz Boas » (١١٣) : ان البدائيين حــين يقفون عند اعــداد محدودة ، وبسيطة ، فما ذلك الا لعــدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعــد فى تلك المجتمعات البدائية المغلقة .

فلا شك أن التفسير الاجتماعى لفكرة العدد هو تفسير غير كاف تماما لتحديد نشأة الاعداد اذ أن البدائى حين يقوم بعملية العد بواسطة الاصابع أو الاصداف أو الحبوب ، انما يتوسل بهذه الاشياء كوسائل لعمليات العد التى تعبر اصلا عن حقيقة العدد .

وليست فكرة العدد نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تصور الاجتماعيون ، إذ انها فكرة ثابتة مطلقة فى كل المجتمعات والحضارات ، وما يختلف فيما بينها هو اشكال الارقام ومظاهر عمليات العد .

واذا كان الاجتماعيون يحاولون رد الاعداد إلى اصول غير رياضية أو عقلية فهذه محاولة لم يلازمها التوفيق ، إذ أن هناك الكثير من انواع العدد التى يتعذر ردها إلى الأصل الاجتماعى ، فلاشك أن « العدد الاصم Irrationnel » و « العدد الخيالى Imaginaire » (١١٥) ، وهى من الاعداد التى يتعذر معها التفسير السوسيولوجى وكلها اعداد بعيدة كل البعد عن الاصول الاجتماعية .

ومن ثم نستطيع أن نقول مع « لالاند » : ان فكرة العدد لا تفسر بعالم التجربة ولا تصدر عن المجتمع ، اذ ان لفكرة العدد « صورا عقلية » (١١٦) ، تحتاج إلى قدرة رياضية فى التفسير ، لا يمكن ردها إلى عناصر اجتماعية .

* * *

وختاما وجدنا كيف تتهافت وجهة النظر الاجتماعية فى مصادر المقولات ، ورأينا أن مقولات الفكر الانسانى « لا تطابق الواقع الاجتماعى » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . اذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات اجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطارات اجتماعية .

فليست الطبيعة ، فيما يقول « شارل بلوندل » ، جزءا من المجتمع بل أننا ، نجد العكس ، فان المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ، وبذلك فان مصطنعات المجتمع وتصوراته انما تعجز دون شك عن ان تأتينا بمعرفة حقيقية ، كما انها ليست كافية بذاتها فى تفسير مقولات الفكر الانسانى . ولكن لما كان الدين والمجتمع — هما اصل المقولات — كما أشار دوركايم ، فان النظرة الأولى تعلمنا انه كان لابد من أن تتحول بالضرورة تحولا أساسيا فى مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطىء أو الانقلاب المفاجىء ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغه الدينية لكى تصبح أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا (١١٧) .

ويرى « بلوندل » انه اذا كانت المقولات ذات اصول اجتماعية ، فما من فكرة تخطر بالعقل أو احساس يجيش فى العاطفة ، الا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الانسان — عند دوركيم — حيوانا يذوب ذوبانا فى بنية المجتمع ، وقد فقد عناصره الانسانية الفريدة الكامنة فى عقلـــه ومشاعره (١١٨) .

* * *

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة اصل المقولات ،ووجدنا أن العيب الكبير فى موقف الاجتماعيين مـــن الاصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب فى كل مذهب تجريبى ، يريد ان يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها . ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لانه بكل بساطه ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها — بكل تأكيد — فالمقولات لايمكن ان تصدر عن التجربة فردية كانت أو جماعية ، وانما هى مفروضة عليها ومنظمة لها . لذلك انشغل الفلاسفة ،

بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية فى الكشف عن تلك المصادر . فقد اصطدم « كانط » مثلا — بما فى تلك المقولات من كلية وضرورة ، تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبلية عقلية المقولات . و « هيجل » — وهوفيلسوف عقلى أيضا — قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تنفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده . وبذلك لاتكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلى — منطق « القضية » ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية فى أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك لانعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التى نوجزها فى الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟ وبدلا من أن يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة ، وبدلا من أن يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هى أصول المقولات ، بينما هى مجرد تنظيم للتجربة بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصميمة بصدد المقولات .

* * *

تقييم نتائج علم الاجتماع فى سوسيولوجية المعرفة :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة فى اضفاء العنصر الاجتماعى بصدد

تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا فى تفسير أصول المعرفة . وفى ضوء ذلك التعاوض ظهرت فى علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » و« النزعات » ، كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال فى الفكر الفلسفى ، عددا من «المدارس» ، التى تتفق فى الأصول الاجتماعية ، وتتباين فى طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع فى سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا « مذهبا ماركسيا » صدرت معه البدايات الأولية، لعلم اجتماع المعرفة ، ويذهب إلى أن التفسير التاريخى والأساس الاقتصادى أو «الأساس الأسفل» هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول فى اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة « دوركايم » كى تفند مزاعم الاتجاه الماركسى ، فأنكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية . جاءت الدوركايمية وانكرت ذلك الأساس المادى للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز التصورات العامة بصدورها عن « بنية العقل الجمعى » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » كى ترفض وضعية دوركايم وتنكر عليه قوله فى العقل الجمعى ، كما هاجم « مانهايم » أيضا تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التى وجدها عند «دوركايم» و« ماكس شيلر » .

وما يعنينا من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع إلى مختلف الاتجاهات التى يزخر بها الفكر الاجتماعى ، وما يعنينا أيضا — هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفى القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التى ينحو كل منها نحوا خاصا فى تفسير المعرفة فى ضوء الفكر الطبقى أو الاجتماعى أو التاريخى .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، اقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، إلا أنها لم تفترض أساسا ماديا كما هو الحال عندماركس ، وإنما حاولت أن تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الإيمان بعقل روحى خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعى .

ولذلك وجدنا دوركيم يلتزم منهجا فلسفيا فى اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ أولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة فى تفسير المعرفة. ثم هو يحاول بعد ذلك، التوفيق بينها وتوحيد المعرفة بالالتفات إلى الأصل الاجتماعى، باعتباره الأساس الموضوعى الوحيد .

ويهدف « دوركايم » من ذلك — إلى أن يخلص مشـــكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها إلى بنية المجتمع دون أن يتكلف تلك الجهود التى بذلها أصحاب النظر العقلى والتجريبى . فقبل من العقليين قولهم فى « عمومية المعرفة وكليتها » ، كما اتفق مع التجريبيين ، فى ضرورة النظر إلى الأساس الموضوعى استنادا إلى منهج المشاهدة والاستقراء .

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الافلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى . فاقترح « عقلا جميعا » تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو فى ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية فى المعرفة .

كما يقول « دوركيم » بـ « فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء Comme des Choses وهو فى تلك الفكرة يريد أن يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التى تستند إليها المعرفة.

ولكن نظرية « دوركايم » فى المعرفة ، لم تستطع أن تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التى أكدت تهافتها ، فرأينا منذ قليل ، كيف إنهار الفرض الاجتماعى للمقولات ، وسنرى الآن — كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعى ؟ وهل هى مسلمة اجتماعية لا تقبل المناقشة ؟

نظرية العقل الجمعى فى ميزان النقد :

فى الواقع — ليست نظريات الاجتماعيين فى العقل والمعرفة ، الا تردادا لنظرات « هيجل Hegel » فيما يسميه « بروح الشعب Volksgeist » أو فيما أسماه «مونتسكيو» بالروح العامة للامة L'esprit Général d'une Nation .

كما أننا نعلم أن التعريف الرئيسى للثقافة Culture ، وهو التعريف الذى اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكل المعقد Complex Whole » الذى يشمل المعرفة والفن والقانون والأخلاق والعادات . وهذا هو التعريف الرئيسى فى علم الاجتماع ، وهو ليس فى الواقع الا تكرارا يذكرنا بفكرة هيجل عن « روح الشعب » أو عن « العقل الموضوعى der objektive giest » (١٢٢) .

ويقول « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل : « أنه كولومبوس جديد ، فان ما عثر عليه فيما أسماه « بروح » أو « عقل » وما وصفه بأنه «فوق العنصرى Superorganic » أو « فوق الفردى Supper individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين إلى إكتشاف قارة جديدة للواقع ، ذلك هو ما أسموه بالواقع الاجتماعى Social Reality .

فإن فكرة العقل الموضوعى عند « هيجل » تشبه فى اطارها العام فكرة

« العقل الجمعى » عند دوركايم ، كما توحى بفكرة « الثقافة » كما يتفهمها علم الاجتماع الأمريكى وبخاصة عند Kroeber (١٢٣) .

وإذا كان «هيجل» يذهب إلى أن « كل ما هو واقعى هو معقول» فان دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون إلى أن « كل ما هو إجتماعى هو معقول ، وكل ما هو معقول هو إجتماعى » .

ويقول « هارتمان » فى سيمنار Seminar » عقد فى برلين سنة ١٩٣٩ : أن العقل الموضوعى قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذى يفرض على الإنسان ويضطلع به الفرد . وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هو تماما ما نجده عند الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالأنماط Patterns » .

ولذلك فإننا يمكن أن نقول — وفقا لنظرية العقل الموضوعى عند هيجل: أن الإنسان لا يولد إلا فى «اطار عقلى عام» يستمد منه أنماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية. وهذا هو ما يعنيه تماما « رالف لنتون Ralph Linton» (١٢٤) وغيره من سائر الأنثروبولوجيين الثقافيين، حين يذهبون إلى أن الانسان يولد فى ثقافة يستوحى منها فكره ومنطقه ، بمعنى أن الانسان لا يخلق لغته أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبها من ذلك « الاطار العقلى العام» ، ويستوحيهما من « نمط الثقافة » التى يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد أن نظرية « العقل الموضوعى » عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الأنثروبولوجيين الثقافيين من أمثال كروبر Kroeber » و « هرسكوفتز Herskovits » و « رالف لنتون Ralph Linton » . إلا أننا نأخذ على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم

وضعوا « تمايزا » وفرضوا خلاء أو مفارقة بين الانسان وثقافته ، على حين أننا لا نجد إلا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الانسان بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الأنثروبولوجية ، وهى مبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta – Anthropology لا نضع تمايزا بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة أخرى ، فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث أنهما وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١٢٥) .

ولقد اعترض « هيرمان وين Hermann Wein » ، الأستاذ بجامعة « جوتنجن Gottingen » ، على نظريات الاجتماعيين فى العقل والثقافة فى مقالة نشرها فى مجلة « فلسفة العلم Philosophy of Science » تحت عنوان « إتجاهات الفلسفة الأنثروبولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية فى ألمانيا بعد الحرب » .

« Trends in Philosophical Anthropology and Cultural »
« Anthropology in Postwar Germany »

يقول « هيرمان وين » : أن كل ما يسميه الأنثروبولوجيون « بالاجتماعى Social » تارة وبخاصة فى الانثروبولوجيا الانجليزية ، « وبالثقافى Cultural » تارة أخرى، وبخاصة فى الانثروبولوجيا الامريكية ، إنما ترجع جميعها إلى مقولة « العقل » أو « الروح » التى أثارها هيجل .

ولذلك فإننا إذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التى تستند إليها ، ولذلك تساءل « وين » بقوله : كيف نفسر فى ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى « موسى » و « بوذا » و « عيسى » و « محمد » صلى الله عليه وسلم ؟ !

وكيف نعلل فكرة الزعامة أو « القيادة » بظهور القادة والعظماء والفلاسفة ،

وصدور المذاهب الاخلاقية الكبرى عند « سقراط » و « جوته Goethe » (١٣٦) ؟ وأثار « هيرمان وين » تلك التساؤلات كى تضع حدا لادعاءات الاجتماعيين وقولهم فى « العقل الجمعى » وما أحاطوه به من قداسة ، وما اضفوه على الثقافة من قهر وسلطان .

ولقد تعالت الصيحات من بين علماء الاجتماع أنفسهم ، حين أنكر البعض الاخذ بفكرة « العقل الجمعى » فذهب « بوخارين Boukharine » إلى أن فكرة العقل أو الشعور الجمعى ، هى فكرة غيبية خالصة (١٢٧) .

وذهب « كارل مانهايم » إلى أنها « فرض ميتافيزيقى » ، لأن دوركايم جعل من « العقل الجمعى » كائنا وهميا يحلق فوق العقول والتصورات الفردية (١٢٨) . ولذلك يقول « جورفتش Gurvitch (١٢٩) : إن العقل الجمعى هو محض افتراض لأشياء غير موجودة ، فقد نحا دوركيم نحواً مثاليا وفلسفيا فى تفسيره للعقل والتصورات ، فجعله أشبه بـ « اللوغوس » أو « الروح » ، وهى فكرة مسرفة فى الخيال ، كما أنها فرض ميتافيزيقى خالص لا يتصل بالعلم الوضعى الذى يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمى إنما يوضع تحت محك التجربة ويخضع لها كمعيار للخطأ أو الصواب ، والعقل الجمعى فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الأساس نقول مع « أرمان كيفيليه » (١٣٠) : إنما ينبغى أن لا ننسى أن « دوركيم » ، قد حاول — بمذهبه فى العقل الجمعى — أن يكون فيلسوفا ، كما أراد فى الوقت نفسه أن يكون عالم اجتماع ، حين يستخدم العلم الاجتماعى فى حل مشكلات المعرفة والاخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه « لاكومب Lacombe » ، فوجدناه ينتقد فكرة الشعور نقدا عنيفا ، وقال : أن دوركيم لم يستطع أن يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقى

حين يتمسك فى إصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر فى هذا الاتجاه الفلسفى بآراء أستاذه « رينوفييه Renouvier » وفلسفته فى العقل والتصورات .

ويقول «شارل بلوندل Blondel » : إن التصورات الجمعية التى اشتهرت عن دوركايم . تلك التصورات التى تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتى من شأنها أن يخضع لها سائر البشر ... إن تلك التصورات هى سواء فى القيمة مع أفكار و«مثل» أفلاطون دون نقص أو زيادة (١٣١) .

ولقد تقدم « موريس جنزبرج Ginsberg ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعى ، وقال : إن فيها تأليها للمجتمع ، وإلغاء لعقل الفرد الذى ينغمر ويذوب فى المجموع ، فنسب دوركايم إلى المجتمع من الهيبة والقوة ، ما يجعله إلها قادرا جبارا ، ينبغى أن نقف منه موقف الطاعة والخشوع والتعبد (١٣٢) .

ويرى « جنزبرج » : إن روح المحافظة الأصيلة ، عند « دوركايم » والنزعة إلى الابقاء على الأوضاع القائمة إنما هى جلية واضحة عند « هيجل » وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة « المقاومة resistance » وحل مسألة الاعتراض، فقالوا بتأليه الدولة ، ووجوب إبتعاد الفرد من أن يعترض على أرادة الدولة . ولا شك أن فكرة المجتمع عند دوركايم إنما تتساوى مع فكرة الدولة لدى « هيجل » فكلاهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الأخلاقية المثلى (١٣٣) ، وكلاهما يمثل الروح المطلق الذى يتجلى فى الشعور والإرادة .

وإذا كان «هيجل» قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها إرادة مطلقة ، وكأنها إرادة الله تتجلى على الأرض ، فإن « دوركايم» حاول هو الآخر أن

يجعل من المجتمع إلها ، حين نسب إلى العقل الجمعى قيمة روحية مثالية تحلق فوق عقول الأفراد .

وهنا يتساءل « جنزبرج » فى الرد على فكرة « العقل » عند دوركايم فيقول : هل تعى المجتمعات بنفسها ؟ واذا كانت تعى بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعى ؟ (١٣٤).

ولقد زعم دوركايم ، أن عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعى ، فمنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى « جنزبرج » أن دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأى معنى نقول أن فعلا من أفعال الوعى يصدر عن عقل الفرد ، يعد نتاجا لحالة أكثر أولية مما هى فى ذاتها ؟ . . . إن ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك » (١٣٥) .

وأغلب الظن ، أن دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذى يقول به « فونت Wundt والذى يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعى » . وهنا يتساءل جنزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذى يثبت امكان وقوع تفاعل عقلى بين الأفراد ؟! » .

إن الدليل التجريبى لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل أو التركيب العقلى بين العقول الفردية ، مما يؤكد بالطبع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية فى « عقل جمعى وحيد » ، هى مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفى الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول « بيتريم سوروكين Sorokin » :

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل »

« تفسيرا كافيا لصدور الفكر أو الظواهر »
« فوق العضوية ؟؟ » .

« إنى لا أعتقد ذلك ، لأننا نجد تفاعلا »
« ثابتا معقدا فى مجتمعات النحل والنمل »
« والحيوانات الأخرى ، ومع ذلك فلم »
« يصدر عنها فكر أو ماهو أشبه (١٣٦) »

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد « التفاعل فيما بين العقول » لايصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوركين » ، وفى الواقع أن القول بفكرة العقل الجمعى ، يدعونا إلى إنكار التصورات والعقول الفردية ، فإن العقل عند دوركايم ، لايعدو أن يكون « وعيا جماعيا » حل فى جسد الفرد على تعبير جنزبرج (١٣٧) .

وفى ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الانسان وظيفته ودوره وقدرته . وتلك هى نقطة الضعف الشديدة التى انزلق أو انساق إليها دوركايم انسياقا لاشعوريا .

فليس هناك أى دليل يستند إليه دوركايم وأتباعه لما يزعمونه للعقل الجمعى من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعى ، قد أكدت أن عقل الجماعة يتصف بالغباء والجبن وعدم المسؤولية ، وفى هـذا المعنى سخر « شيلر Schiller » بقوله : خذ كل شخص بمفرده ، ترفيه سدادا وحكمة ، ولكن أنظر إلى الأفراد وقد انخرطوا فى جماعة . تلف نفسك أمام طائفة من البلهاء » وفى هذا المعنى أيضا تقول « مدام رولان Mme Roland » : « حينما يجتمع الناس تستطيل أذانهم » (١٣٨) .

تلك شذرات من أقوال الاجتماعيين واعتراضاتهم على فكرة العقل الجمعى ، وينبغى أن لا يفوتنا أيضا فى هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم لها تقييما فلسفيا ، وبخاصة بالاشارة إلى « هنرى برجسون » و« أندريه لالاند».

ولقد أنكر « برجسون » على دوركايم قوله : أن التصورات ليست من صنع العقول الفردية ، بل هى من صنع العقل الجمعى ، كما اعترض برجسون على فهم دوركيم لطبيعة الفكر الجمعى واعتبارها متمايزة كلية عن طبيعة الفكر الفردى ، على اعتبار أن العقل الجمعى، حقيقة قائمة بذاتها ، وأن المجتمع وجوده الخاص به وهنا يفترض برجسون فى عبارة فلسفية رائعة :

« نحن نفترض عن طيب خاطر وجود»
« تصورات جمعية قائمة فى النظم واللغة »
«والعادات . وأن مجموعها يكون الذكاء»
« الاجتماعى المتمم للعقول الفردية »
« ولكننا لا نفهم كيف يمكن أن تكون »
« هاتان العقليتان متنافرتين ؟! وكيف »
«يمكن أن تبطل احداهما الأخرى ؟! »
« فالتجربة لا تقول شيئا من هذا ، »
« وليس علم الاجتماع على حق فى أن »
« يفترض ذلك (١٣٩) »

ويتضح لنا من هذا القول أن برجسون ينكر امكان قيام عقل جمعى يعبر عن تركيب متمايز عن مجموع العقول الفردية . فيرى « برجسون » أنه قد كان يمكننا أن نأخذ بهذا الرأى إلى أقصاه ، إذا اعتقدنا أن التقاء الأفراد عقليا ، هذا الذى يشبهه دوركايم بالتقاء الأجسام البسيطة ، التى تتحد مع بعضها بعضا فى

مركب كيميائى ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعى .

ولكن هذا التصور الدوركايمى يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا إلى المجتمع أصلا عرضيا ، ولو ذهبنا إلى أن اتحاد الأفراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا أو اتفاقا ، وهذا أمر لايقره دوركايم ، ولا يرضى عنه الاجتماعيون .

ويرى برجسون أن الاجتماعيين يرون أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها ، أما الفرد فليس إلا تجريدا ، وإذا كان الأمر كذلك ، يتساءل برجسون : « لم لاتكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما فى العقلية الفردية ؟ » (١٤٠) .

ولكننا لانستطيع أن نتصور أن ثمة عقلية اجتماعية ، تأتى إلى العقلية الفردية ، وتكون فى نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردى » مع « العقل الجمعى ؟ » .

وهذا هو السؤال البرجسونى الرئيسى ، الذى تنتهى منه بأن تصورات الانسان لاتتعلق إلا بجبلة عقله الفردى ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيما أسموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند » مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردى » و « العقل الجمعى » ، فذهب إلى القول بوجود ما أسماه « بالعقل المتكون La Raison Constituée » ومیزه تماما عما يسميه « بالعقل المكون La Raison Constituante » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير Variable » دون مساس بجوهر العقل الثابت أو المكون .

والعقل المتكون إذن هو « العقل الديناميكى La Raison dynamique » لأنه عقل متطور متغير ، يلجأ إليه الانسان فى حياته اليومية ، وفى لحظات جزئية

محدودة . ولذلك نجد أن هذا النوع من العقل ، إنما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط الحضارة ، ويغير طبقا لتغير التجارب الجزئية التي يمر بها الانسان في احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن « العقل المكون » ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل الثابت والمبدأ الواضح للقيم ، والمنظم للتجربة ، كما أنه المصدر الأصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه « لالاند » بالعقل الاستاتيكي La Raison Statique ، حيث أنه لا يتغير ، ويبقى ثابتا في بنيته ، واحدا في صفاته وسماته العامة (١٤١) .

وبالإضافة إلى تلك الانتقادات القاسية ، انتقد عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف أ. فون هايك F. A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضعية المتعاملة ، وذلك في مقاله المشهور الذى نشره في مجلة Economica ، تحت عنوان « التعالم ودراسة المجتمع Scientism and the study of Society » ، ورفض « هايك » في هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غيبي يسبح فوق عقول الأفراد ، إذ أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما أنها لا تستطيع أن تقف على أقدامها كنظرية ميتافيزيقية . وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعي Collectivism » المنهجي ، كما ناقش « المذهب الفردى individualism » مناقشة مفصلة . *

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن الفلاسفة إنما يشيدون بقيمة العقل الفردى ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه،

---

* Hayek, F. A. Von., Scientism and the Study of Society, Economica, Vol. : 1 x PP. 267-291

فى كتابه عن « التربية الأخلاقية L'éducation Morale » حيث يعترف بقيمة العقلية الفردية وينكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحدثنا عن الأخلاق وتحرير الفكر من القديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا « دوركايم » صاحب « التصورية الجمعية » ، ينتصر للمذهب الفردى ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد ، على اعتبار أن الايمان بالعقل ، إنما يقوى المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١٤٢) ، وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمى والنزعة الجمعية ، التى تقول بعقل جمعى وحيد ، وتنكر وظائف العقل الفردى ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة .

الأمر الذى يرفضه « فرانز بواس Boas » عالم الاجتماع الامريكى ، حيث يؤكد فى كتابه « عقل الرجل البدائى The Mind of Primitive Man » أن جوهر العقل الإنسانى يبقى هو هو فى كل المجتمعات ، وأن الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، فى كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها أو تحضرها (١٤٣) .

* * *

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمعية التى انتهى إليها « دوركايم » ، حيث أنه فى تلك التصورية الغريبة التى يقول بها يقضى على الذكاء الفردى قضاءا مبرما ، فقد أراد أن يخضع الفكر الفردى بحيث يجعله يفكر من خلال اطارات الفكر الجمعى فحسب ، تلك الاطارات التى يستمد منها الانسان مقولاته وقوالبه الفكرية ، بمعنى أن ترتد ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كائنا سلبيا غريبا ، يتصور تصوراته الخاصة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيل أحلامه وآماله بالتحامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمعية ، وحتى ذكرياته وعالمه الذاتى الخاص ، إنما تستمد اطارتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها إلى عالم

الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغى أن نؤكد أن النزعة التصورية الجمعيـة هى نزعة مسرفة ومتطرفة ، لأنها تنكر مصادر الادراك الإنسانى ولا تعترف بملـكات الانسان الفرد .

تقييم النزعة الشيئية Chosisme فى التفسير :

قلنا أن « دوركايم » ، قد حاول أن يقيم نظرية اجتماعيـة للمعرفة ، قوامها القول « بعقل جمعى » ، ومعالجة الظواهر على أنها أشياء comme des choses ، ورأينا كيف تتهافت فكرة العقل الجمعى امام التقييم الاجتماعى والفلسفى . وسنعالج الآن مبـــدأ « شيئية الظواهر الذى يقول به « دوركايم » لتحقيق موضوعية علم الاجتماع .

لقد نظر الاجتماعيون إلى ظواهر الدين والأخلاق والمعرفة ، على أنها أشياء اجتماعية ، وحاولوا معالجتها على أنها أشياء يمـكن النظر إليها من الخارج . وفى الواقع أننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التى يضفيها علم الاجتماع على معالجته للظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟ ! هل يعنى به « دوركايم » ظواهر الأشياء كما هى فى ذاتها ؟ ! أم أنها ظواهر تلك الأشياء أو الموضوعات الظاهرة ، كما تتجلى وتبدو أمام حسّنا ؟ !

أننا ينبغى أن لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدوركيمى الغامض، إذ أننا لا يمكن أن نتصور « شيئية تلك الظواهر » .. ! ! .. فالظواهر فى حقيقة أمرها ليست أشياء أو شبيهة بالاشياء .

حيث أن تصوراتنا للاشياء ، هى بلغة كانط ، إما تصورات ترتبط بالاشياء

على العموم Choses en général ، واما تتعلق تصوراتنا بالاشياء كما هى فى ذاتهـــا Choses en soi هـذا هـو الاستعمال الـكانطى لفـكرة الظواهر Phénoméne (١٤٤) .

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علماء الاجتماع ، فـكرة قيـــام عالم الاشياء كما هى فى ذاتها ، كما رفضها كانط ، فبالرغم من انه يقرر وجود الأشياء كما فى ذاتها ، الا انه اخرجها من دائرة البحث التى انسندنتالى فى المعرفة .

حيث أن موضوعات الاشيـاء كما هى فى ذاتهـا ليس من قبيل المعطيات الحسيه Donnés ، كما انها ليست قائمة فى مجال الحدس الحسى . ولمـا كان الشىء فى ذاته ليس قائما فى التجربة الحسية ، فماذا يعنى « دوركايم » بتلك الشيئية الظاهرة؟ أو تلك الظواهر الاشياء ! ؟ ... فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هى فى ذاتها ، كما انها ليست فى نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا امام الحس .

يقول « كولنجوود Collingwood » : ان مبدأ شيئية الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعى ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه أيضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعنى ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التى يعرض لها بالوصف (١٤٥) .

ومعنى ذلك ان يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفى ، فلا يحق له التفسير أو حتى المقارنة . وبذلك فاننـا إذا ما اخذنا بمبدأ معالجة الظواهر على انها اشياء ، يجعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد « المشاهد السلبى »

لما يبدو امامه من احداث أو ظواهر ، وهذا مالا يوافق عليه الاجتماعيون انفسهم ، اذ أن غاية العلم هي « التفسير » كما أن علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

واغلب ، الظن ان دوركايم بنزعته الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون ان يتعمقها ويسبر غورها . وهنا ينبغي ان نميز بين مبدأ التفسير ومبدأ الفهم، فمن العلوم لدينا ان التفسير يتصل بتحليل تتابع الوقائع والظواهر ، أي ان التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر .

على حين ان « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان ان يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست «أشياء خارجية مستقلة » بل هي مرتبطة بالانسان متعلقة بارادته وعقله ونفسه .

كما ان عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لايستطيع أن يعيش كالهة أبيقور « فيما بين العوالم » ومعنى ذلك اننا مازلنا بعيدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١٤٦) .

وإذا كان دوركايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » ان يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فاننا نجد ان علم الاجتماع في مسيس الحاجة — حتى يستقيم علما — الى توحيد مصطلحاته في لغة علمية مضبوطة .

الأمر الذى تشهد وتؤكده أقوال الاجتماعيين أنفسهم . فتقول « لوسى مير Lucy Mair » في مقال نشرته في « المجلة البريطانية لعلم الاجتماع The British Journal of Sociology » بعنوان « لغة العلوم الاجتماعية The language of The Social Sciences (١٤٧) .

تقول « لوسى مير » فى هذا المقال : أن الكثير من مصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ما زالت حتى الآن يكتنفها الغموض والاضطراب ، تلك المصطلحات التى تتعلق بمفهوم « الثقافة » أو « الطبقة » مما يشهد بحاجة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الى الكثير من العناية والدقة فى تحديد لغة العلوم الاجتماعية ، حتى تبلغ درجة الدقة التى بلغتها سائر العلوم الفيزيقية .

ولقد أكد « مالينوفسكى Malinowski » و « رادكليف براون » أهمية اعادة النظر فى تلك المصطلحات وصياغتها صياغة علمية دقيقة (١٤٨) فان مفهوم « البناء الاجتماعى » مثلا ، يختلف باختلاف علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فمنهم من يراه على أنه « نسق طبيعى » أو فيزيقى ، كما هو الحال عند رادكليف براون ، ومنهم من ينظر اليه على أنه « نسق خلقى » أو معنوى ، فيما يقول ايفانز بريتشارد ، ومنهم من يراه « نسقا اقتصاديا » فيما يرى « رايموند فيرث Raymond Firth » فى دراسته للبناء الاقتصادى فى « تيكوبيا Tekopia » :

كما اختلف علماء الاجتماع أيضا حول معنى « النظام Institution » و « النسق System » ومفهوم « البناء Structure » و « التنظيم Organization » وطبيعة « الدور Role » و « الوضع Position » . كما اختلفوا أيضا فى التمييز بين « الوظيفة الاجتماعية Social Function » و « العملية الاجتماعية Social Process » .

فكثيرا ما نشبت الخلافات بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية فى تفسير مفاهيم تلك المصطلحات ، كل يفسرها وفقا للون الثقافة التى استقاها ، ومن ثم نشأت « المدارس » فى صلب علم الاجتماع ، كما هو الحال تماما فى ميدان الفلسفة .

وأن التفاتة عابرة لكتاب « سوروكين Sorokin » عن « النظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological Theories » تبين لنا إلى أى حد انقسم علم الاجتماع على ذاته ، إلى عدد كبير من المدارس المتصارعة على مسرح الفكر الإجتماعى .

وفى تهكم لاذع ، ذهب « هنرى بوانكاريه Poincaré » إلى أن كل فكرة سوسيولوجية ، إنما تفترض منهجا خاصا ، ولذلك كان علم الاجتماع فى رأيه ، علم متعدد المناهج قليل النتائج (١٤٩) .

ولعل ذلك التعدد الضخم فى مناهج ومدارس علم الاجتماع ، يرجع إلى أن لغة العلوم الاجتماعية ، ما زالت تتميز بأنها « لغة كيفية Qualitative » غالبا ما تتأثر بالنزعات الذاتية ، والاتجاهات المذهبية .

ولذلك حاول « راد كليف براون » (١٥٠) أن يجعل منها « لغة علمية » لا تثير خلافا حولها ، وأن يحرر « مصطلحات علم الاجتماع » من تلك الروح المذهبية والاتجاهات اللاموضوعية التى يتردد صداها فى علم الاجتماع . فليس هناك على حد قوله « مدارس فى العلم » .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نذهب إلى القول بأن علم الاجتماع ما زال يتعثر فى سيره نحو تحقيق الموضوعية ، حيث أنه يتأثر فى تحديد مناهجه فى التفسير باتجاهات فلسفية . مما لا يتمشى مع الروح الوضعى الكامن فى المبدأ الدوركيمى بصدد تفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء .

حيث أن الظواهر الاجتماعية لا يمكننا أن ندركها على أنها أشياء نفسرها من الخارج ، بل لا بد لنا من أن نتفهمها على أنها « دلالات » ندركها عن طريق

الفهم العميق مما يتعذر علينا تطبيق الموضوعية الخالصة على تلك الظواهر التى تتعلق بعالم الإنسان ، والتى تختلف اختلافا كليا عن تلك الظاهرات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى .

• • •

من ذلك نرى كيف تقوم الصعوبات أمام « دوركيم » ، لتحقيق نظرية اجتماعية حقه فى المعرفه ، نظرا لوهمية العقل الجمعى ، واستنادا إلى أن الأصل الموضوعى لدراسة الظواهر الاجتماعية ، هو أصل مشكوك فيه ، ويتعذر علينا قبوله .

ومعنى ذلك أن محاولة « دوركيم » فى تشييد نظرية اجتماعية للمعرفة ، هى محاولة عسيرة ، تقوم أمامها مختلف الصعوبات .

ولقد قامت فى علم الاجتماع محاولات أخرى ، بقصد الكشف عن أصول ثقافية ومصادر تاريخية للفكر والمعرفة ، على نحو ما وجدناه عند « سوروكين » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » .

فلقد تميزت نظرية سوروكين بنزعتها التصورية المثالية ، حين ترد كل أشكال المعرفة إلى بنية الثقافة على إعتبار أن معايير الثقافة تنعكس على المدركات العقلية للانسان . ومن ثم تتمايز العقليات فى رأيه طبقا لتمايز أنماط الثقافة . ولذلك وجدنا « سوروكين » على غرار « كونت » يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، صدرت عن أنماط ثلاثة من الثقافة ، وهو ما قصده بأشكال الثقافة الروحية والحسية والمثالية .

إلا أن « روبرت ميرتون Merton » (١٥١) يعتبر نظرية « سوروكين » هى من قبيل اللغو الذى لا طائل تحته ، لأنه يكرر خصائص كل عقلية فى طبيعة

كل ثقافة ، فلم يفعل أكثر من القول بأن الثقافة الحسية تستند إلى نسق من السمات التى تتجه نحو الإيمان بالحقيقة الحسية . وهذا قول عقيم لا ينتج شيئا سوى أن يفسر الثقافة الحسية بوجود حقيقة حسية مسبقة .

كما أن « سوروكين » لم يحاول أن يكشف عن الأصول الفكرية الكامنة فى مجتمع معين بالذات ، ولم يبذل جهداً يذكر ، فى أن يكتشف أو أن يحلل تلك الارتباطات القائمة بين الشروط الاجتماعية وصلتها بالفكر والمعرفة ، فى دراسة منهجية لثقافة محددة بالذات (١٠٢).

وإنما حاول « سوروكين » فقط ، أن يلتفت إلى تلك الاتجاهات العامة التى تتسلط على كل أشكال الثقافة على العموم . وهـذا خطأ منهجى نراه واضحا فى اتجاهات علم الاجتماع الثقافى لأنه يعمم حيث لا يجب التعميم ، الأمر الذى كثيرا ما حذرنا من الوقوع فيه الوضعيون أنفسهم .

ولقد انتقد كارل مانهايم وجهة نظر « ماكس شيلر » فى تحديده لأصل الفكر والمعرفة ، على إعتبار أن نظرية شيلر — تتميز فى رأى مانهايم — بأنها نظرية أحادية الجانب One Sidedness (١٠٣) . حيث أنه لم يصنع شيئا أكثر من مشايعة التصور الفينومينولوجى حين يفصل بين « الواقعى » و « العقلى » .

ولم يخرج شيلر ، عن التصور الأفلاطونى القديم ، حين يميز بين « الواقعى » و « الحقيقى » أو « المثالى Ideal » كما أنه ، فى رأى مانهايم ، لم يضف شيئا أو يقدم حلولا تذكر بصدد تلك المسألة (١٠٤) .

ولم يستطع شيلر ، أن يخلع رداء الفيلسوف ، حين يميز بين « الانسان الحقيقى » أو « الانسان الجوهرى Essence Man » وبين « الانسان الواقعى Fact Man » (١٠٥) .

كما أنه وضع تمايزا فلسفيا بين ما هو « تاريخى » أو « زمانى » من جهة ، وبين ما هو « فوق زمانى » أو « لا تاريخى » من جهة أخرى ، وهو ذلك التمايز الفلسفى القائم بين « الزمانى المتغير الواقعى » وبين « اللازمانى الجوهرى الثابت » . وهذه — فى رأى مانهايم — مسحة ميتافيزيقية خالصة غلبت على نظرية « شيلر » فى تفسير المعرفة (١٠٦) .

حيث أن كارل مانهايم — فى نظريته التاريخية للمعرفة — قد ألغى تلك الفواصل التى أقامها شيلر « بين الزمانى Temporal » والخالد أو « ما فوق الزمانى Supra Temporal » حين يذهب إلى القول بزمان وحيد ، تدور فيه رحى العمليات التاريخية ، وذلك هو الزمان التاريخى ، الذى هو المرجع الوحيد لتحديد أشكال سوسيولوجية الفكر ، حين تتبع الخطى التى ترسمها حتمية التاريخ (١٠٧) .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن لنظرية « شيلر » قيمة ضئيلة فى ميدان علم اجتماع المعرفة ، ولم تحقق جهود « شيلر » كسبا أو شيئا نافعا فى أماطة اللثام عن حقيقة المعرفة (١٠٨) ، كما أن الدوافع الحقيقية التى تصدر عن « البناء الأسفل Triebstruktur » عند شيلر ، لا تختلف تماما عن تلك الدوافع المادية والحوافز الطبيعية (١٠٩) . وهى نقطة ضعف شديدة عابها عليه « مانهايم » .

الا أننا نقول — فى الدفاع عن « شيلر » : انه يؤيد الاتجاه الميتافيزيقى فى التفسير ، حين ينادى بضرورة الأخذ بمقولات الفلسفة والميتافيزيقا نظرا لأهميتها فى ميدان التفسير العقلى للتاريخ . وفى ضوء هذا التأييد الفلسفى الذى

يعلنه شيلر ، يؤكد « ما نهايم » نفسه بأننا ينبغى ألا نحذف الفكر الميتافيزيقى ، بل ولا نستطيع أن نرفض التفسير الفلسفى ، من ميدان البحث فى سوسيولوجية المعرفة (١٦٠) .

• • •

مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم :

وإذا ما حاولنا مناقشة أصول النزعة التاريخية التى يمثلها « كارل ما نهايم » فى علم الاجتماع ، الأمر الذى يدعونا حتما إلى تقييم نتائج الاتجاه التاريخى فى تفسير المعرفة وموقفه منها.

ونحن لو تتبعنا مساهمة « مانهايم » بصدد المعرفة ، لوجدنا أن علم الاجتماع المانهايمى ، يفسر الآراء والمعتقدات التى تسود بنية المجتمع ، بردها إلى الظروف الاجتماعية والمواقف التاريخية . ولذلك انتقد « ما نهايم » بشدة ، تلك النتائج التقليدية لنظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة ، حيث أنها فى رأيه تدور فى حلقة مفرغة ، دون أن تكشف عن جديد ، فوصفها بالعقم نظرا لانحصارها منـــذ أرسطو وكانط ، بين قطبى الذات والموضوع (١٦١) . ولذلك بدأت حلول الفلسفة ، لمشكلة المعرفة ، وأخذت فى الذبول ، كى تفسح الطريق أمام قيام « علم اجتماع المعرفة » كى يحل أخيرا بديلا عنها ، وكى يأتى بالجديد فى ميدان الفكر والمعرفة .

والفلسفة من وجهة النظر المانهايمية — قد تجمدت بصدد نظرية المعرفة فى مواقف بعينها ، دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون فى قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

وهم فى ذلك يرجعون الى مواقف تاريخية سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة . ولذلك عجزت الابستمولوجيا التقليدية عن اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، حيث أن فكرة الصدق فى ذاتها ، تختلف من عصر الى عصر ، وتتباين خلال تتابع الأجيال والأزمان ، فما نراه واقعا ينقلب ليصبح وهما من الأوهام ، وما ننظر اليه على أنه حقيقة ، نجده يتحول بعد ذلك ليصبح ضلالة من الضلالات. والعلم الذى يهدينا — فى زعم مانهايم — الى مصادر الصحة ومعرفة الصواب ، هو « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وتتجلى مهمة هذا العلم السوسيولوجى الجديد فى تفسير المبادىء والمذاهب العقلية والفلسفية التى تسود المجتمع ، والتى تعبر عن روح العصر ، وتميزه عن طريق ربط تلك المبادىء العقلية والمذاهب الفلسفية بالظروف الاجتماعية والتاريخية التى أحاطت بالمجتمع والتى شكلت روح العصر .

وليس من شك فى أن « روح العصر » من وجهة النظر المانهايمية ، ليست الا نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية ، تلك التى تشكل أنماط الثقافة وتحدد تيارات الفكر وتصنع معايير المعرفة (١٦٢). وعلى هذا الأساس واستنادآ الى فكرة الحتم التاريخى ، ربطها مانهايم بفكرة « الحتم الوجودى للفكر والمعرفة Seinsverbundenheit des Wissens » .

ولكن « روبرت ميرتون Merton » فى كتابه عن « النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعى Social Theory and Social structure » ، يقول : ان تحليل مانهايم لسوسيولوجية المعرفة تحليل مبتسر . كما أن تفسيره لمصادر الفكر تفسير قاصر .

فقد أخفق مانهايم — فى رأى ميرتون — فى تحديد أشكال العلاقات التى تربط « البناء الاجتماعى » بمصادر المعرفة وأصول الفكر . وهذه ثغرة واضحة فى نظرية مانهايم للمعرفة ، لأن تلك الثغرة تقودنا الى الغموض والاضطراب ، وبخاصة فى فهم الفكرة الرئيسية التى ترتكز عليها نظرية مانهايم فى سوسيولوجية المعرفة ، حيث أن محور الارتكاز فى نظريته ، يدور حول فكرة « الحتم الوجودى الفكر » (١٦٣) .

ولقد اعترف « مانهايم » نفسه بوجود تلك الصعوبات التى تواجهه فى تحقيق فكرة « الحتم الوجودى للفكر » كما أنه لم يقم أيضا ، بأية محاولة لتذليل تلك الصعوبات . فماذا نقصد بذلك الحتم الذى يربط المعرفة بمواقف الحياة والتاريخ ؟؟!! هنا يقول « مانهايم » فى فقرة هامة :

« نحن لا نعنى « بالحتم » تتابعا آليـــا للعلة »
« والمعلول : ولنترك معنى « الحتم » مفتوحا . »
« ولسوف يظهرنا البحث الامبيريقى على »
« شدة الارتباط بين موقف الحيـاة وعملية »
« الفـكر ، وعلى مدى ما يطرأ عـــلى ذلك »
« الارتباط من تغيرات (١٦٤) . »

من تلك الفكرة يتبين لنا طبيعة تلك الصعوبات المنطقية التى تواجه « كارل مانهايم » فى تحديد فهمه للحتم السوسيولوجى للمعرفة ، فهل المعرفة معلولة لعلة تاريخية أو اجتماعية ؟ وهل يؤكد ذلك الحتم السوسيولوجى حقيقة ، شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية الفكر ؟

ان مانهايم يقف من تلك المسائل ، موقف الفيلسوف المتنبىء ، ويعتنق مبدأ

من مبادىء فلسفات التفاؤل ، حين يستعيض عن الفكر الميتافيزيقى الخالص ، بفلسفة تاريخ عقلية مبسطة ، فيعدنا وعــدا وضعيا ، مضمونه أن البحث الامبيريقى سوف يظهرنا على ذلك الارتباط القائم بين المعرفة وموقف الحياة . وما علينا الا أن نتريث حتى تتحقق نبوءة مانهايم ، وأن نصبر حتى تتأكد نتائج ذلك البحث الامبيريقى المزعوم .

ويعترض « بول كسكمتى Paul Kesckemeti » وهو أحد شراح مانهايم ومترجم كتاباته ، فذهب الى أن هناك « دورا منطقيا » فى نظرية مانهايم للمعرفة ، وفهمه للفكر الانسانى على أنه يتحدد بعوامل موضوعية ، وتفسيره للحقيقة فى ضوء الواقع الاجتماعى .

لاننا فيما يقول « بول كسكمتى » اذا أخذنا بمضمون تلك النظرية ، فلسوف نتعرض لمحاولة خطرة ، حين نخاطر بنظرية مانهايم نفسها ، حين تتلاشى فلا تقوم لهـا قائمة ، باعتبارها فى ذاتها نتاجا فكريا يخضع لسائر التيارات والقوى الاجتماعية !! .. (١٦٥) .

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة عند مانهايم ، قد أتت حتفها ، لأنها تحمل عناصر هدمها . ونحن فيما يقول « كسكمتى » (١٦٦) إذا استطعنا الافلات من تلك الصعوبات المنطقية التى تدمر النظرية من أساسها فلا مهرب لنا من أن نصفها بأنها نظرية تحكمية وتعسفية فى أساسها الميتافيزيقى .

حيث أننا سوف نخطىء دائما فى أحكامنا على الواقع الاجتماعى والتاريخى ، وسوف ينغلق فكرنا ، دون أن يصدر حكما صادقا على موضوعات الفكر ، بل وسيتلاشى أيضا موقفنا المنطقى من صدق الأحكام أو كذبها .

حيث أننا لو تركنا الأمر لحكم الواقع التاريخى ، فلسوف نتقبله ولو كان بمضا ، حيث أننا إذا أخذنا بمنطق التاريخ الذى يكون صادقا على الدوام ولو كان مفزعا ، فلسوف يتعذر علينا أن نصدر حكما منطقيا يستند إلى العقل لا إلى الواقع، حيث أننا لا نفكر فى حدود حتمية ، وخطوط صارمة رسمها مانهايم ، وفرضها على الفكر الانسانى من الخارج وبطريقة تعسفية .

وتلك ثغرات واضحة بلا شك قلبت نظرية المعرفة عند مانهايم رأسا على عقب. فكيف تتحقق الموضوعية التامة فى التفكير والأحكام ، بالالتفات إلى تلك المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ؟ !

إذ أن الحتم السوسيولوجى الذى يربط المعرفة بالعمليات التاريخية والشروط الاجتماعية ، إنما يعبر فى الواقع عن الإيمان بحقيقة واحدة فردة ، وهى فى رأى مانهايم — الحقيقة فى التاريخ بالرغم من أن حقيقة التاريخ ليست مطلقة ، كما أنها ليست نهائية أو كاملة.

وعلى هذا الأساس فإن محاولة مانهايم فى نزعته التاريخية ، قد جانبها التوفيق حين تحاول جاهدة إخضاع الفكر الإنسانى للواقع التاريخى . كما أننا نعلم أن الاتجاه التاريخى المانهايمى يذهب إلى الأخذ بمبدأ نسبية الحقائق والمواقف التاريخية . فمن الناحية المنطقية البحتة نقول : كيف يتفق القول بمبدأ مطلق كمبدأ الحتم السوسيولوجى ؟! مع الإيمان فى الوقت ذاته بمبدأ نسبية الفكر ؟ !

إذ أن القول بالحتمية الاجتماعية والتاريخية يتضمن نوعا من الحتمية الكلية ، تلك الحتمية التى تفتح الباب على مصراعيه للايمان بالمطلقات والقوى المطلقة ، مما يتعارض أساسا ويتناقض مع فكرة مانهايم الأساسية فى نسبية الفكر والمعرفة .

الأمر الذى يجعلنا نذهب إلى القول بأن نظرية مانهايم فى المعرفة هى على حد

تعبير « كسكتى » نظرية ميتافزيقية خالصة ، صاغها مانهايم فى ثوب تاريخى ، وفى شكل إجتماعى ، إلا أنها لا تستطيع أن تثبت — كنظرية للمعرفة — أمام النقد الفلسفى والتقييم المنطقى .

وإذا كان مانهايم ، قد عاب على كانط نظريته الصورية للمعرفة ، وأبرز خطأ الفلاسفة التصوريين والمثاليين ، حين نظروا إلى العقل الإنسانى على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابته ، الأمر الذى أعلن بصدده سائر علماء إجتماع المعرفة الثورة على الفلسفة ، وتصحيح تلك النظرات الكلاسيكية الخاطئة .

فحاولوا تفسير المعرفة بالالتفات فقط إلى العقل من خلال المعايير والصور الفكرية التى يكتسبها من المجتمع ، على إعتبار أن الانسان لا يفكر إلا من خلال ظروفه ومواقفه الاجتماعية .

فلم يكن كانط فيما ذهب علماء الاجتماع واقعيا فى نظرته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة — فى زعمهم — إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى الانسان على أنه « كائن مجرد abstract » ، وإلى عقله على أنه « عقل خالص » . فالانسان الكانطى إنسان ميتافزيقى منعزل ، وهو انسان صورى خالص .

وليس الانسان العارف عند مانهايم هو ذلك الانسان الذى يفكر فى عزلة ميتافزيقية ، ومن خلال « عقل صورى » ، إنما يكون الانسان المفكر عند « مانهايم » ، هو الانسان فى وضعه المشخص ، وقد انخرط فى جماعة والتزم موقفا يرتبط بوجوده السوسيولوجى العام .

وإزاء هذه المسألة الهامة ، التى أثارها علماء اجتماع المعرفة ، ينبغى أن نميز

مع « لاكومب Lacombe » (١٦٧) بين ما يسمـــيه « بالانسان الوقتى L'homme temporaire » وبين ما يسميه « بالانسان العام L'homme général

ذلك أن ما يطلق عليه لاكومب اسم الانسان الوقتى هو ذلك الانسان التاريخى المشخص الذى يعيش فى عصر معين ومكان بالذات C'est l'homme d'une époque et d'un lieu

ذلك الانسان الذى تتوفر لديه طرائق التفكير والعمل التى يستمدها من حياته الجمعية ، بمقتضى مشاركته فى « طبقة » أو « زمرة » وذلك هو الانسان الاجتماعى الذى يمثل « حقيقة ذلك الانسان التاريخى » الذى قصده مانهايم .

ولكن ينبغى أن نميز ذلك « الانسان التاريخى » المشخص ، عن الانسان الميتافيزيقى المطلق ، ذلك الانسان العام L'homme général الذى حدثنا عنه الفلاسفة ، وهو الانسان بالذات ، أو الانسان بما هو انسان دون نظر الى زمان أو مكان ، فهو الانسان الذى لا يخضع لحتمية السياق التاريخى ، والذى يصنع معرفته وفكره بشروط مستمدة من عقله المجرد وذاته الواعية .

ولا يفوتنا أن نؤكد هنا خطأ التاريخيين والاجتماعيين ، حين تتفق النزعات التاريخية والاجتماعية ، وتتطلع إلى القضاء على الفلسفة ، وتتمرد على مذاهب الفلاسفة بمحاولة تفسير مسائل المعرفة بالقول بذلك الحل السوسيولوجى التاريخى الغريب ، الذى يفسر المعرفة من الخارج ، ولكن الفلسفة تظل مع ذلك حصنا مغلقا دونهم ! . . حيث أننا لا يمكن أن نتصور المعرفة ، فى صدورها عن موقف الكل الاجتماعى فى سياق تاريخى محدد !!

• • •

وانتقد عالم المناهج « فون هايك » تلك النزعة التاريخية التى تتعلق بالنظر إلى دراسة وملاحظة التطورات والقوانين الخاصة بتغير ما هو « كلى » فى المواقف والمجتمعات . بمعنى ان النزعة التاريخية إنما تهدف إلى دراسة « تطور الكليات Wholes » ، وهذه نقطة ضعف يوتوبية شديدة الغموض ، حين نحاول أن نتوصل إلى قانون تاريخى عام .

كما أن مهمة العلوم الاجتماعية ، لا تتصل فحسب بدراسة تلك « الكليات » التى تزخر بها المجتمعات ، بقدر ما تتصل بتركيب أو تأليف Constitute هذه الكليات فى نسق من « العلاقات Relationships » ، أو فى « بناء Structure» من الظواهر والأنساق Systems والنظم institutions .

وهذه نقطة ضعف شديدة أيضا ، حيث أنها وجهة نظر ميتافيزيقية ، تدور حول « البناءات » و « الكليات » و « المركبات Complexes » تلك التى يكون لها أساسها الفردى individualism والشخصانى Personalism .

فعالم الاجتماع ، كما يذهب « هايك » * ، إنما يحاول أن ينظر إلى الكليات ، نظرة موضوعية ، فيدرس « المجتمع » أو « الاقتصاد Economy » أو « الرأسمالية Capitalism » ، ويدرسها فى مرحلة من مراحل تاريخها ، أو أنه قد يدرس « الصناعة industry » أو « الطبقة Class » ، كموضوعات يمكن أن ندرسها ، وأن نكتشف قوانينها ، وأن نلحظ مسالكها ومسارها ككل ، حتى نتوصل فيما يظن عالم الاجتماع ويتوهم إلى تلك « الأنماط » أو « الايقاعات

Hayek, F.A. Von., Scientism and the study of Society, Economica, Vol. : X 1943. PP. 64-63.

الامبيريقية Empirical Regulations » ، بالنسبة لما تشابك وتعقد من ظواهر وأحداث تخضع للملاحظة ، والمشاهدة .

وبالتالى فإن عالم الاجتماع ، إنما يضع « المجتمع » أو « الطبقة » كموضوع للملاحظة . ولعل وجه الخطأ الذى انزلق اليه أصحاب النزعة الجمعية ، أنهم جعلوا من الموضوعات والعناصر الذاتية ، موضوعات وعناصر غير ذات موضوع ، فألقوا بها خارج ميدان الدراسة ، وأنكروا موقف الذات حين تشاهد وتفسر . على اعتبار أن الجمعيين Collectivists » و « الوضعيين Positivits » ، إنما ينظرون إلى الظواهر على أنها « وقائع موضوعية » .

إذ أن المعرفة الحقيقية ، لا تصدر إلا عن موقف الا الانسان الفرد . وهو وحده مصدر الحكم والفكر والحقيقة . فإن المجموع لا يستطيع أن يعى شيئا ، كما أن تفكير الإنسان على النحو الذى يفكر به الجميع ، لا يؤدى إلى الحقيقة(١٦٨) على حد قول « بول موى » كما أشرنا فى الباب الأول من هذا الكتاب .

وحتى لو أخذنا بتلك التصورية التاريخية لخضوع الفكر الانسانى لحتمية الوجود الاجتماعى ، فكيف نفسر تلك « الارادة » أو « القدرة » على تغيير الوجود الاجتماعى ، وتطوير مواقف التاريخ ، لو اقتصرنا على ذلك الموقف السلبى للفكر فى خضوعة لحتم التاريخ وحكمه ؟ !

ولو قبلنا جدلا فكرة الحتم التاريخى للفكر ، لوجدنا أن التاريخ فى ذاته ، لا يستند إلى « تعميم » أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية ،

لأن التاريخ يمتاز بالمضى والانفراد فى وقائعه الجزئية و « قضاياه المخصوصة » ، وأحداثه الفردة ، ومن ثم يصعب علينا التعميم والتوصل من تلك القضايا الفريدة ، الى قانون يفسرها .

اذ أن الواقعة التاريخية تتميز بأنها « واقعة فردة لاتتكرر » ، ومن ثم لانستطيع أن نقبض عليها لأنها تنتهى ولاتعود ، حيث أنها تمضى الى غير رجعة ، فلا يجوز للتاريخ فى التعبير عن « حتم » أن فى « صياغة قانون » .

وكى نميز بين « المؤرخ » و « العالم الطبيعى » أشار « بوانكاريه Poincaré » فى فقرة هامة من كتابه عن « العلم والفرض La Science Et L'hypothése » أشار الى أن « كارليل Carlyle » كتب يقول : « جان الذى لا أرض له ، مر من هنا Jean Sans Terre A Passé par ici » .

تلك حقيقة أتنازل فى مقابلها عن كل نظريات العالم ، وهذه لغة مؤرخ ، فيما يقول بوانكاريه . لأن عالما طبيعيا مثل « بيكون Bacon » يمكنه أن يقول : « ان جان الذى لا أرض له ، مر من هنا ، ولكن هذا أمر لايهمنى لأنه ان يمر ثانية !! » (١٦٩) .

بمعنى أن الواقعة التاريخية ، لاتشبه اطلاقا الظاهرة الطبيعية ، التى يمكن أن توجد ، وأن تتكرر أمامنا فى « الهنا » و « الآن » على حد تعبير الفلسفة . وليس من شك ، فى أن فهم الانسان الواقعى الذى يكمن وراء الظواهر والأحداث هو الغاية المنشودة والهدف الأخير للمعرفة التاريخية . تلك المعرفة التى تنظر الى جهود الانسان وفكره وأعماله ، على أنها تستند الى شروط مستمدة من ماضيه ، وصادرة عن حياته فى المجتمع ، وموقفه فى التاريخ .

ومن ثم تحاول تلك المعرفة التاريخية وتنزع الى « اعادة بناء الماضى » في صورته الأصيلة ، وفى منبعه الانسانى البعيد . ولكنا نتساءل — اذا كانت المعرفة بالانسان هى الغاية المقصودة من كل معرفة تاريخية ، فكيف يفسر للمؤرخ ذلك الماضى البعيد ويعيد بناءه ؟ وكيف يستحضر المؤرخ حياة الماضى وينزلها عبر الزمن الى حياتنا الواقعية وعالمنا الحقيقى ؟! فينظر بمنظار الواقع الفعلى لذلك الماضى الذى ولى وانقضى ولن يعود ؟!

واذا قلنا : أن الماضى لن يتكرر ، وان التاريخ لن يعيد نفسه . فلا شك أن هناك صعوبات منهجية تقف عقبة كأداء ازاء التفسير التاريخى ، الأمر الذى يجعلنا نقف موقف الشك فى قبول المعرفة التاريخية ، والتردد إزاء كل نظرية تفسر المعرفة بردها الى التاريخ .

ولذلك كان المذهب التاريخى Historicism ، على حد تعبير « بوبر Popper » منهجا عقيما لاينتج شيئا ، ولا يجنى ثمارا وهو يستهل كتابه الممتع « عقم المذهب التاريخى Poverty of Historicism » بقوله :

« ان الدعوى الأساسية فى هــذا الكتاب »
« هى قولى : ان الاعتقاد بالمصير التاريخى »
« مجرد خرافة ، وانه لايمكن التنبؤ بمجرى »
« التاريخ الانسانى بطريقة من الطرق العلمية »
« أو العقلية . (٠٧١) »

ولقد ساق « بوبر » فى طيات كتابه الكثير من الانتقادات والاعتراضات التى تقتلع جذور تلك النزعة التاريخية التى يمثلها « كارل مانهايم » أصدق تمثيل ، والتى صاغها فى نظريته فى علم اجتماع المعرفة .

وأثبت « بوبر » عجز هذا المذهب التاريخى عن الوصول بنا الى ما يدعيه من نتائج فى نظرية المعرفة ، كما كشف عن بطلان فكرة « التنبؤ التاريخى » وهى الغاية التى تبتغيها كل معرفة فى التاريخ ، لأنه يتعذر علينا امكان التوصل الى تلك الغاية المنشودة ، نظراً لتعدد الصعوبات المنطقية والمنهجية فى الكشف عن « القوانين » أو « الاتجاهات » التى يسير التطور التاريخى وفقا لها .

ولقد تعرض « بوبر » لمناقشة وتقييم « قانون التطور » ، هذا القانون ، الذى يمثل محور الارتكاز فى كل نظرية للمعرفة تستند الى تطور التاريخ ، وهو المصدر الأساسى لكل فلسفات التاريخ التى تضاربت نزعاتها وتباينت مناهجها عند « ماركس » و « كونت » و « مانهايم » .

فليس التقسيم الثلاثى الذى وضعه « مانهايم » لأشكال المعرفة ولتطور الفكر ، الا من وحى كتابات « أوجست كونت » ، وفلسفته التى تفترض اتجاهات معينة يسير على هديها العقل ، وتتطور مناهج الفكر .

ومن ثم وجدنا « مانهايم » أيضا ، على غرار « كونت » ، يقول بمراحل تطورية ثلاثة للمعرفة ، تبدأ بمنهج الاكتشاف عن طريق المصادفة Finden (١٧١) وتنتقل الى مراحل الاختراع Erfinden وتنتهى أخيرا الى مرحلة التخطيط Planen (١٧٢) .

ولكنا نعترض على « مانهايم » بنفس تلك الاعتراضات التى وجهت الى « كونت » . فان مانهايم فى هذا التقسيم الثلاثى ، انما يعبر فى الواقع عن فلسفة تطورية للمعرفة ، ولذلك فان تقسيمه يعتبر من وجهة النظر الموضوعية تقسيما ميتافيزيقيا . لا يخضع لاختبار علمى دقيق ولا تشهد به التجربة .

إذ أننا نشاهد فى معظم المجتمعات البدائية والمتحضرة الكثير من المجتمعات التى تؤكد تداخل مناهج المحاولة والاختراع والتخطيط ، دون ما حاجة إلى إنتهاء مرحلة لكى تبدأ أخرى ، مما يثبت خطأ فكرة « المراحل » ويكشف عن تهافت فكرة « التطور » فى مصادر المعرفة .

وما يعنينا هو أن نقول مع « كارل بوبر » : أن « قانون التطور » الذى يمثل أصل الدعوى المركزية فى المذهب التاريخى للمعرفة هو قانون مشكوك فيه من الناحية المنهجية البحتة . فهل للتطور قانون يحكمه ؟ !!

يقول « بوبر » ليس للتطور قانون (١٧٣) . من حيث أن « قانون التطور » ليس قانونا علميا ، وإنما هو « فرض ميتافيزيقى » ، يفترض أصلا واحدا تنبع منه سائر أشكال الحياة . ولقد استخدم التاريخيون هذا الفرض الحيوى الذى يتعلق بالظاهرات البيولوجية والكائنات العضوية الحية ، وحاولوا تطبيقه على حياة المجتمعات ، وتطورها خلال التاريخ .

على حين أن هذا الفرض التطورى — ليس قانونا كليا — وإنما يغلب عليه فى رأى « بوبر » طابع القضية التاريخية الجزئية أو المخصوصة ، كقولنا تماما : « يشترك تشارلس داروين وفرانسيس جالتون فى جد واحد » . فتلك قضية تاريخية جزئية لا تستند إلى قانون .

ومن ثم كان « قانون التطور » هو بلغة العلم ليس قانونا ، وإنما هو فرض Hypothesis أو قضية تاريخية تتعلق بيولوجيا بأصل واحد لبعض النباتات والحيوانات .

وإذا كانت القوانين الطبيعية هى جميعها فروض محققة ، فلا يعنى ذلك أن كل

الفروض هى قوانين . إذ أن الفروض التاريخية ليست قضايا كلية ، وإنما هى قضايا مخصوصة Singular تتعلق بحادث فردى واحد ، أو بعدد من الأحداث الفردية .

ومن ثم ، فإن البحث عن قانون للنظام الثابت فى التطور ، لا يمكن أن يكون فى متناول المنهج العلمى ، سواء فى البيولوجيا أو فى علم الاجتماع . والأسباب التى تدعو « بوبر » إلى أن يذهب إلى هذا القول ، هو أن تطور الحياة على الأرض ، هو « عملية تاريخية فردة A Unique Historical Process » وليس قانونا كليا (١٧٤) .

فمن الناحية الميثودولوجية الخالصة ، فإن أى قانون نصوغه ، لا بد من إختباره أولا Must be Tested ، فى حالات جديدة (١٧٥) حتى يأخذه العلم مأخذا جديا . ولكننا لا نستطيع أن نأمل فى إختبار « فرض كلى A Universal Hypothesis أو فى العثور على « قانون طبيعى » يقبله العلم ، إذا كنا قد قضى علينا بالاقتصار إلى الأبد على مشاهدة حالة جزئية واحدة .

كما أن حالة الجزئية ، هى علة لحالة جزئيه أخرى ، بالنسبة لقانون عام ، ولا يمكن أن تسعفنا مشاهدة الحالة الجزئية الواحدة ، فى التنبؤ بمستقبل تطورها ، كما لا يمكننا أن نصدر التعميمات بشأنها ، لأنها واقعة فردة ، فليس التطور قانونا وإنما هو « فرض تاريخى » لا يرقى إلى درجة « القانون » .

ولعل « بوبر » فى هذا القول قد قصد تهافت كل فلسفة للتاريخ ، تستند إلى التطور ، أو تقول بقانون للتغيير أو التقدم التاريخى . وقد قصد بالذات فلسفات « كونت » و « سبنسر » و « جون ستيورات ميل » و « كارل مانهايم » .

فليس من شك فى أن كونت كان فيلسوفا تاريخيا ووضعيا . فهو فيلسوف تاريخى ، لأنه يحدثنا فى المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » (١٧٦) ، عن أهمية المنهج التاريخى La Méthode Historique . ويقول بتطور المعرفة تاريخيا ، من « اللاهوت » إلى « الميتافزيقا » وتنتهى إلى « الحالة الوضعية » .

كما أنه أيضا فيلسوف وضعى — لأنه يحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية ، فيحدثنا عما يسميه « بالفزيقا الاجتماعية Physique Sociale» ، حين يميز بين « الدراسة الإستاتيكية للمجتمع Statique Sociale (١٧٧) وبين ما يسميه بالدراسة « الديناميكية للمجتمع Dynamique Sociale (١٧٨) .

وتتعلق الدراسة الاستاتيكية للمجتمع بدراسته فى حالته السكونية الثابتة ، فى البحث عن النظم والعلاقات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية القائمة فى البناء الاجتماعى ، تلك الدراسة التى تلخصها نظرية كونت فى « النظام L'ordre » .

أما الدراسة الديناميكية للمجتمع فتتعلق بدراسته فى حالته التغيرية ، وترتبط بحركة المجتمع فى التاريخ ، وهنا يقوم كونت بدوره الرئيسى كفيلسوف للتاريخ وبخاصة حين يبحث عن تطور المعرفة والأخلاق والدين ، فيضطلع بدراسة قوانين التعاقب أو التطور التاريخى ، ويبحث عن قوانين التغير الاجتماعى التى تفسر المجتمع فى حالته الديناميكية ، تلك الحالة التى تلخصها نظرية كونت فى « التقدم Le Progrès » .

ولقد وافق « جون ستيوارت ميل » على هذا التمييز الذى أقامه « كونت » بين الحال الاستاتيكى والديناميكى ، وأشار إلى أن إطراد الأحوال والظواهر

الاجتماعية ، لا بد أن يكون فى نهاية الأمر نتيجـة لقوانين السببية Laws of Causation (١٧٩) .

وكانت مشكلة « جون ستيوارت ميل » الكبرى ، هى الإهتداء إلى « قوانين التعاقب » ، التى تجمع بين الحال الاستاتيكى والديناميكى ، على نحو يمكننا من إدراك التغيرات التى قد تطرأ على جزء معين من المجتمع ، والتى قد يكون لها صداها فى سائر الأنساق الأخرى فى البناء الاجتماعى .

وهنا يصطدم « جون ستيوارت ميل » بفكرة القانون ، وإمكان تحقيقها وانطباقها على الظاهرات الاجتماعية والوقائع التاريخية . ويكتشف « جون ستيوارت ميل » حلا لمشكلة القانون الاجتماعى ، ويقول : أننا لو اهتدينا إلى مثل تلك القوانين الاجتماعية ، لتوصلنا إلى ما أسماه « بالمقدمات المتوسطة Axiomata Media » وهو إصطلاح علمى استعاره « ميل » من بيكون Bacon (١٨٠) .

ولكن ما هى تلك « المقدمات المتوسطة » التى يقول بها ميل Mill وبيكون ؟ وهل تصل إلى درجة القانون الطبيعى ؟ .

يقول « جون ستيوارت ميل » : أننا لا ينبغى أن نفهم القانون التاريخى ، على أنه قانون من قوانين الطبيعة . فإن مثل هـذا القانون لا يكون إلا قانونا امبيريقيا ، لا يجب الإرتكان اليه قبل رده إلى مرتبة القانون الطبيعى الحق . حيث أن القانون الامبيريقى فيما يذهب « ميل » ، هو قانون منخفض فى درجة التعميم .

وهذا « الحل » الذى يكتشفه « ميل » ، يستند إلى منهج يرد بواسطته القوانين التاريخية إلى فئة من القوانين التى تفوقها فى درجة التعميم ، وهـذا

ما يسمى بمنهج الرد Method of Reduction ، وهو ما يدعوه « ميـــل » بـ « المنهج الاستنباطى العكسى The Inverse Deductive Method (١٨١) .

بمعنى أننا نجد أن هذا المنهج الاستنباطى العكسى، إنما ينتقل من مبادىء خاصة إلى مبادىء أعم منها وأشمل فى درجة العموم . على العكس تمـــاما من « المنهج الاستنباطى التقليدى » ، الذى ينتقل من « المبادىء العـامة » إلى « مبادىء أقل درجة فى التعميم » .

ويتضح من ذلك أن المنهج المستخدم فى علم الاجتماع والتاريخ إنمـا يستند عند « ميل » إلى المنهج الاستنباطى العكسى ، على إعتبار أنه المنهج الجـامع بين التعميم الاستقرائى الذى نصل إليه عن طريق استخدام مناهج المقارنة والاحصاء من جهة ، وبين الاستنباط من قوانين أعم وأشمل ، من جهة أخرى .

ولقد أخذ « كارل مانهايم » فى نظريته للمعرفة وفلسفته فى التخطيط الاجتماعى بهذه النظرة ، واستند فى منهجـه للتنبؤ وتخطيط الفـكر ، إلى تلك « المقدمات المتوسطة Axiomata Media » ، التى أشار اليها چون ستيوارت ميل فى كتابه عن المنطق « System of Logic » حيث يأخذ « ميـل » بقوانين كبلر Kepler مثالا على ما يسميه ، بلغـة بيكون « مقدمات متوسطة » ، وذلك لأنها ليست قوانين عامة للحركة وإنما هى قوانين تقريبية لحركة السيارات .

ولـكن « كارل مانهايم » قد أدخل فى نظريته عبارة « المبـادىء المتوسطة Principia Midia » وقصد بها فى كتابه « الإنسان والمجتمع Man and Society الاشارة إلى تلك « التعميمات القاصرة على الفترات التاريخية المعينة » .

وبذلك فإن ما يعنيه « مانهايم » بتلك « المبادىء المتوسطة » ، هو أنها ليست

قوانين كلية ، وإنما تستخدم فحسب للدلالة على تلك التعميمات التى تصدق على كل الأنساق الاجتماعية التى من نفس النوع والعصر والموقف ، وللاشارة إلى تلك القوانين التى تقتصر على فترة تاريخية معينة بالذات . وفى فقرة هامة فى هذا الصدد يقول « مانهايم » :

« أن الرجل العادى هو الذى يلحظ الحياة »
« الاجتماعية فى ذكاء ، ويكون فهمه للأحداث »
« معتمداً أولا وعن غير وعى لمثل هذه »
« (المبادىء المتوسطة) كما أنه فى الفترات »
« الاستاتيكية ، عاجز على أية حال، عن التمييز »
« بين القانون الاجتماعى المجرد العام ، وبين »
« المبادىء الخاصة التى يقتصر إنطباقها على عصر »
« معين ، وذلك لأن الفوارق بين هذين »
« النوعين لا تتضح للمشاهد فى الفترات التى »
« يغلب عليها السكون (١٨٢) . »

ويتضح من هذه الفقرة — أن المبادىء المتوسطة ، التى يستخدمها « مانهايم » فى علية التاريخ ، هى مبادىء جزئية لا تصدق إلا على عصر معين . على إعتبار أننا يمكن القبض عليها فى ذكاء . والعثور على القانون التاريخى الخاص ، حين يقتصر فقط على فترة محددة بالذات ، ويصدق فحسب على عصر تاريخى واحد ، دون سائر العصور .

حيث أن لكل فترة تاريخية وضعها الاجتماعى المميز ،وتحدد منطقا تاريخيا

خاصا بها دون غيرها . ويمكن للمؤرخ أن يتوصل إلى تلك « المقدمات المتوسطة » وأن يقبض « بحدس مباشر Immediate Intuition » على قانون العصر التاريخى موضوع الدراسة . حيث يستقل كل عنصر تاريخى بما يتميز به وحدة وانفراداً Uniqueness (١٨٣) .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن هذه « المبادىء المتوسط » التى يقول بها مانهايم هى فى نهـــاية الأمر ، قوى كلية تجمعت فى موقف معين ، وهى مجموعة من الظروف والعناصر التى ائتلفت فى مكان وزمان ، على نحو خاص قد لا يتكرر أبدا . ومن ثم فان موقف مانهايم ، هو موقف من يلح فى أهمية « التعميمات القاصرة على الفترات Generalizations Confined to Periods » التاريخية المعينة ، وأن يؤكد كل تعميم منها على حدة .

بينما يسلم مانهايم أخيرا ، بأنه من الجائز الانتقال من تلك التعميمات القاصرة بواسطة مايسميه « بطريقة التجريد Method of Abstraction » (١٨٤) إلى « المبادىء العامة المتضمنة فيها General Principles Which Are ContainedIn Them » .

وهنا يعترض « كارل بوبر » على « كارل مانهايم » ، حيث أن تلك التعميمات القاصرة ، لا تصل فى عمومها إلى درجة القانون كما لا يمكننا الحصول على « مبادىء عامة » أو نتوصل حتى إلى « تعميمات جزئية » ، استنـاداً إلى فترات تاريخيـة متغيرة بذاتهـا ، وبالرجوع إلى مواقف تاريخية تنقضى ولن تعود .

كما أن هناك فوارق بين تلك الفترات التاريخية ، تدل على استحالة اكتشاف مثل تلك « المبادىء المتوسطة » ، ومن ثم فان القول بالتعميمات القاصرة

أو « المبادىء المتوسطة » قول ناقص مبتسر ، وتعوزه الدقة من وجهة النظر الميثودو لوجية ، فلا وجود اذن لقوانين التاريخ ، ولا وجود لتلك « المبادىء المتوسطة » » .

وهذه اعتراضات منهجية ، نقدمها إلى كل نزعة اجتماعية أو تاريخية ، وإلى كل نظرية فى علم اجتماع المعرفة ، تقول بامكان التوصل إلى التعميمات التى تصدق على الاحداث التاريخية ، لأن تلك الاعتراضات انما تضعف تماما من حدة الحتم السوسيولوجى ، وتشكك إلى حد كبير فى كل محاولة تفسر المعرفة بالرجوع إلى التاريخ ونسوق إلى جانب تلك الاعتراضات الميثودولوجية ، شكلا من الانتقاد الفلسفى ، ازاء فكرة اخضاع الفكر لحتمية التاريخ .

فليس من شك ، فى أن صعوبات فلسفية تواجهها كل محاولة لاخضاع الفكر للحتم السوسيولوجى ، وتعانى منها كل نظرية فى علم اجتماع المعرفة ، حيث أن هذا الحتم الخارجى الغريب ، انما يغلق أمامنا المجال ، لتأكيد فكرة « الحرية » الأمر الذى اعترضت عليه سائر الفلسفات الوجودية . فأنكرت فكرة الحتم الاجتماعى والتاريخى ، وثارت على كل نزعة ماركسية أو جمعية ، ورفضت الطبقة والمجتمع والتاريخ .

لأنها جميعها لا تقرر فى برامجها واقعة « الحرية » بالرغم من أنها واقعة أولية ، وهى على الدوام بداية أولى فى كل فكرة ، وفى كل معرفة ، حيث أن عملية التفكير فى ذاتها ، انما هى على حد تعبير « برجسون » جهد يصدر عن « فعل حر un Acte Libre »(١٨٥) . على اعتبار أن مبدأ « الحتم » أو الضرورة ، لا يصدق على ظواهر العالم الانسانى التى تتمثل فى الفكر والاخلاق والمعرفة ، وانما يصدق فحسب ، على العالم

الفيزيقى ، حين نتمثل الكون خاضعا لقانون صارم تخضع له سائر الظاهرات الفلكية والفيزيقية (١٨٦) .

فالحتمية ترتبط بعالم المادة لا الانسان ، حيث أن مبدأ الحتمية لاينسحب بهذا المعنى على عالم المعرفة والفكر ، فإن فكرة « الحرية » وفكرة « الحتمية » إنما هما على طرفى نقيض .

إذ أن الفعل الحر ، بالمعنى البرجسونى ، إنما يتحدى كل « حتمية » ، لأنه ينبع من « الذات العميقة Le moi Profond » ، ولا يصدر عن الذات الاجتماعية السطحية . فالحريه واقعة أولية عند برجسون . ولقد استخدم الوجوديون تلك الفكرة استخداما بارعا ، فى الرد على الضرورة الاجتماعية والحتم التاريخى ، ونظروا إلى « الحرية » نظرتهم إلى « قوة مبدعة » تحيل كل « ضرورة » إلى « إمكان » .

ويمكننا أن نتساءل : هل يخضع فكر « مانهايم » وعقله ومنطقه ، لذلك النوع الغريب من الحتم السوسيولوجى الصارم ؟! . إن ذلك لايبدو صحيحا ، إذ أن « مانهايم » لم يحدثنا عن طبيعة ذلك الحتم الذى يخضع له فكره هو نفسه !! .. سوى أنه قد افترض فى كل كتاباته ، عاملا وحيدا وهاما ، يلعب دوره فى نشأة الفكر والمعرفة ، وذلك هو « التاريخ » ! ؟

فذهب إلى أن عمليات التاريخ ، هى فى ذاتها عمليات ذات « دلالة » أو « قصد » ، وأن روح العصر هى التى تحدد معالم الفكر « الظاهرة » و « الباطنة » فى العقل الإنسانى ، فى حيث أنها تنظم نسقا كليا لشتى الأفكار والآراء والنظريات

السائده . فتبدو صادقة بذاتها Self - evident يتقبلها العقل قبولا منطقيا لا يقبل المناقشة .

بمعنى أن هناك منطقا تاريخيا عاما ، يصدر عما يسميه علماء اجتماع المعرفة « بالايديولوجية الكلية Total Ideology » (١٨٧) تلك التى « تفسر الميول » أو « الاتجاهات » أو الأنماط العامة لسائر الثقافات والمجتمعات .

ويعترض « كارل بوبر Popper » فى كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه The Open Society and Its Enemies ، حيث أنكر على مانهايم قوله بروح العصر ، ورفض كل « نزعة تاريخية » تفسر المعرفة بردها إلى التاريخ ، ونجده يتساءل مع مانهايم : هل هناك معنى فى التاريخ ؟ Is There a Meaning in History ? (١٨٨) .

إن التاريخ على حد تعبير بوبر « ليس له معنى » كما أن « العقل » على حد تعبير كسكمتى — لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن « دلالة » أو مغزى (١٨٩) . فليس هناك منطق للتاريخ ، كما أن عملياته لا معنى لها ، كما أن القول بروح العصر قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية فى الأحكام ، وحيث تنغلق أمام « التاريخ » ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة للخلق والابداع .

وكيف تتحقق تلك « الايديولوجيا العامة » ، وكيف تفسر تلك « النظرة الكلية الشاملة Weltanschauung » !؟ تلك التى تفسر موضوعات الثقافة ، وتفهم أحداث التاريخ ، إذا لم تتأكد ولم تتحقق فى « عقل فيلسوف » يتخذ منها

موقفا تفسيريا ؟! لاشك أن «كارل مانهايم» قد حاول أن يرتدى رداء الفيلسوف ولكنه أخفق .

وفى ضوء كل الاعتراضات المنطقية والانتقادات الفلسفية نستطيع ، أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم فى المعرفة ، تلك التى تردمظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، إلا أن « مانهايم » لم يبذل جهداً فى تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى .

وهذا نقص واضح فى نظرية مانهايم ، ففى ضوء ذلك الحتم السوسيولوجى الذى اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة . كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند « الرياضيين » و « الفيزيقيين » ؟! (١٩٠) بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة . منذ ديكارت وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة .

وإذا كان « مانهايم » قد وضع حتما كليا ، وشرطا اجتماعيا ضروريا ، لصدور كل ماهو معرفة ، فكيف لايصدق هذا الحتم أيضا ، على « الرياضة » و « الطبيعة » ؟! .. لاشك أنه حتم تعسفى صارم ، وقانون قاصر ناقص ، وضعه مانهايم بطريقة تحكمية وفرضه بأسلوب تعسفى ، وبالتالى يرفضه كل فيلسوف ، وينكره كل دارس لمشكلة المعرفة ، ومن ثم لاتصمد نظرية مانهايم للمعرفة ، أمام ذلك الانتقاد الذى أثاره « بول كسكمتى » .

إذ أن ذلك الحتم السيوسيولوجى للمعرفة ، لايلائم أو يصدق على كل أشكال المعرفة ، حيث أن مصادر الفكر الرياضى والطبيعى بعيدة كل البعد عن تلك الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية .

ويبدو أن الاجتماعيين قد تطرفوا إلى أبعد حد ، فخرجوا عن نطاق علمهم ،

وظنوا أن « المجتمع » يطابق « الطبيعة » ، وأن الظواهر الاجتماعية تماثل الظاهرات الطبيعية . ولذلك أخفق « أوجست كونت » حين أراد أن يصبح « متعالما » ويتخذ المنهج العلمى لدى « جاليليو » و « نيوتن » فى امكان تطبيقه على ظواهر علم الفيزيقا الاجتماعية الذى اصطنعه .

ويكفى أن نشير نسير هنا إلى صدق الاتجاه الفينومينولوجى عند « كارل مانهايم » (١٩١) الأمر الذى ينبغى تأييده كفلاسفة ، وهو أنه بهذا الاتجاه قد انتقد علم الاجتماع الوضعى ، ورفض ما جاء به . إذ أن نقطة الضعف الشديدة فى وضعية كونت وموقفه « المتعالم » تركز فى عدم الالتفات إلى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقى والعالم الانسانى ، وتتجلى فى عدم الانتباه إلى ذلك التباين الفينومينولوجى القائم بين ما يتحقق فى العالم المادى من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك الظاهرات الحية والقيم الانسانية التى نراها سائدة فى بنية الثقافة وفى مجرى التاريخ .

وهذا هو الإنتقاد الفلسفى الذى أثاره « مانهايم » كحجة ودليل على اخفاق علم الاجتماع الكونتى الوضعى ولذلك وجدنا « كونت » يتعثر فى تحقيق تنبؤاته ، ولم تسعفه التطورات الاجتماعية المؤيدة لقانونه فى الحالات الثلاث ، مما أدى إلى إخفاقه وفشله فى التحليل التاريخى لتطور المعرفة . حيث أن فكرة التطور — كما أشرنا — لا تفترض قانونا ، ولا تقتضى « حتما » فإن « قانون التطور » أصبح مشكوكا فيه من الناحية المنهجية الخالصة .

• • •

وختاما فإن السؤال الذى ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ، قد تمخض عنه

الكثير من وجهات النظر المتعارضة فى علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ . فقد أجاب الديكارتيون بالبحث عن الصور الفطرية ، وذهب التجريبيون إلى أن التجربة هى الأصل الوحيد لمبادىء العقل الأولية . كما أجابت مدرسة التداعى ، بالرجوع إلى التجربة الفردية وإلى تداعى المعانى ، على إعتبار أن التداعى هو الذى يثبتها .

وقال التطوريون ، أن التجربة والتداعى لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة ، وفسر التصوريون تلك العمومية بالرجوع إلى فكرة الوراثة فى النوع . واستبدل سبنسر « التجربة الفردية » بتجربة « النوع الانسانى » كما استبدل « فكرة التداعى » بفكرة العادات الموروثة » (١٢٩) .

غير أن الاجتماعيين ، حين حاولوا تفسير عمومهـا ، لم يقولوا بفطريتها الديكارتية ، أو قبليتها الكانطية ، وقالوا أنها تصدر عن البنية الاجتماعية ، وظنوا بذلك أنهم فسروا عمومها أو كليتها التى تمتاز بها .

إلا أن المدرسة الاجتماعية فى الواقع ، لم تضف شيئا ، إلا أنهـا قد أكملت المذهب التجريبى ، وأصبحت مجرد إمتداد له دون نقص أو زيادة . إذ أن التفسير السوسيولوجى للمعرفة ، هو تفسير غير كاف ، من حيث أن المسألة برمتها لا تزال قائمة ، وهى عمومها فى البشرية وفى الفكر الانسانى بأسره ، لا فى مجرد بنية اجتماعية دون أخرى !! . ولذلك نرى أنه ربما وجب العودة إلى « كانط » والالتفات إلى « العقل » لا الى « المجتمع » .

فلقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيولوجى ، فقال أصحاب الاتجاه

الماركسى بوجودها فى بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافى بعمومها ونشأتها فى بنية الثقافة ، وقال أصحاب الاتجاه التاريخى بصدورها عن مواقف التاريخ .

ولكننا نقول - مع كانط : إن المعرفة هى مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هى تصورات أولية Concepts Primitifs للعقل الخالص L'entendement Pure وهى تصورات أصيلة Originaire كما أنها أولية A Priori فيه . بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها فى العقل الانسانى ، باعتباره حاملا لمقولات أو صور قبلية ، هى حصة مشتركة ، بين سائر الناس .

ولكن التاريخيين والاجتماعيين رفضوا القول بالقبلية ، وأنكروا تلك الضرورة والكلية القائمة فى الفرد المجرد ، وقالوا بعمومها فى بنية المجتمع أو الثقافة أو التاريخ . وأن عمومها فى المجتمع والتاريخ هو الذى يبرر ضرورتها وكليتها ، بمعنى أن الكلية والضرورة فى نطاق عقل الفرد لا تفسر ، وإنما يفسرها الأصل الاجتماعى والحتم التاريخى .

ولكننا نعترض على اعتبار المعرفة قائمة فى الخارج سواء أكانت عقل المجتمع أو منطق التاريخ ، ولا ضرورة اطلاقا للقول بالأصول الجمعية أو التاريخية فى الرد على تلك القبلية الكانطية .

وليس هناك مايدعونا إلى البحث عن أصول اجتماعية أو تاريخية للمعرفة ، حيث أن هناك اتفاقا قبليا مسبقا ، يفسر عمومها وضرورتها دون ماحاجة إلى البحث عن تلك الضرورة والعمومية فى الخارج .

إن المعرفة ، لا توجد ولن توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة فى ذاتها مهما ، بلغت من الموضوعية والعلمية ، هى مشروطة بالضرورة بوجود الذات العارفة ، وأن الحقيقة فى ذاتها ، تاريخية كانت أم جمعية ، هى فى مسيس الحاجة إلى تلك الذات الواعية المفكرة ، التى تفضها وتحملها وتعيها وتميط اللثام عنها . تلك الذات التى تحمل قصدا داخليا . وأعنى به قصد إجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » ونؤكد تلك العبارة التى اشتهرت عنه:

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد »
« اليها ، فإن الحقيقة تكمن فى أعماقك أيها »
« الإنسان »(١٩٣) .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, The Philosophical Review. An International Journal, January 1949. P. 2.

2. الاستاذ الدكتور على سامى النشار ، المنطق الصورى ، الطبعة الأولى ١٩٥٥ ص ١٥٧ .

8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de Franoe, Paris 1950. P. 262.

4. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. P. 20.

5. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition Revue, Felix Alcan, Paris 1931. P. 99.

6. Ibid ; p. 100.

7. Kant Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris 1950. P. XIII.

8. Ibid : p. 32.

9. Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind*, Trans. by J. Baillie, Second Edition, London. New York 1931. pp. 329, 330.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والاربعون)

10 Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston. 1960. p. 121.

11. Ibid : p. 3.

12. Ibid : p. 10.

13. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* London 1952. P. 175.

14. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill. Boston 1960. p. 16.

15. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative, Paris 1942. p. 12.

16. Collingwood, R. G, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London 1946. p. 123.

17 بوتول جاستون ، تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور محمد عاطف غيث
الدار القومية للطباعة والنشر — الاسكندرية ١٩٦٤ ص ٦٦ .

18. Collingwood, R. G, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London 1946. p. 185.

19. Ibid : p. 186.

20. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*. Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Press Univers, Paris 1954. P. 125.

21. Ibid : p. 13.

·22 Ibid : p. 149.

23. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant, Jusqu'à à uos Jours, Presses Universitaires de France, Paris 1954. p. 125.

24. Boutraux, Emile., *Science et Religion Dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion, Paris 1947. p. 344.

25. Ibid : p. 2.

26. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. by D. F. Pocock, an Introduction by Peristiany, Cohen & West;. London 1953. p. XXXIX.

27. Brehier, Emile., *l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1932. P.1129.

(ملحق النصوص .. النص الرابع والأربعون)

28. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris 1948. p. 34.

29. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. p. 44.

30. Hamelin, O., *Ie Système d'Aristote*, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris 1931. p. 295.

31. الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، «الزمان الوجودى» مكتبة النهضة ـــ القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

32. Bergson, Henri., *Essai snr les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris 1911.p.174.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والاربعون) .

33. Alexander, S., *Space-Time & deity*, Macmillan, London 1934. p. 36.

34. Bergson, Henri., *Essai sur les Donné Immédiates de la Conscience*, Neuvième Fdition, F.Alcan. Paris 1911. p. 159.

35. Hamelin, Octave., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France. Paris 1952. ,p. 52.

36. Ibid : p. 53.

(ملحق النصوص . . النص السادس والاربعون)

37. Kant. Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec Notes Par A. Tremesaygues, et B. Pacaud. Presses Universitaires de France, Paris 1950. p. 61.

(ملحق النصوص . . النص السابع والاربعون)

38. Ibid : p. 62.

39. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison pure*, p. 63.

40. Hamelin, Octave., *Essai sur les Eléments principaux dc la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 19د2. p. 45.

41. Ibid : p. 47.

42. Bergson, Henri, *Essai sur les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p.178.

43. Ibid : p. 175.

(ملحق النصوص .. النص الثامن والاربعون) .

44. مارتن هيدجر ، فى الفلسفة والشعر ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠ .

45. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ .

46. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Paris 1949. Collection Armand Colin p. 17.

47. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, London 1946. Clarendon Press, Oxford. p. 113.

48. Hamelin, B., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. p. 48.

49. Ibid : p. 50.

50. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1915. p. 57.

51. Ibid ; p. 58.

52. Ibid : p. 60.

53. Hubert et Mauss., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris 19 9 p. 191.

54. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris 1912. p. 630.

55. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Collection Louis-Michaud Paris 1927. p. 181.

56. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912 p. 14.

57. Collingwood, R.G. *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford, London 1946. p. 187.

58. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1945. pp. 57 – 58.

59. Sorokin, Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York and London 1928. p. 477.

(ملحق النصوص . النص التاسع والاربعون) .

60. Hamelin, Octave., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition F- Alcan, Paris 1931 p. 287.

61. Hamelin, Octave., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*. Presses Universitaires de France, Paris 1952 p 65.

62. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc- par Tremesaygues et B. Pacaud. Presses Universitaires de France, Paris 1950. P. 55.

(ملحق النصوص . . النص الخمسون)

63. Ibid : P. 159.

(ملحق النصوص .. النص الحادى والخمسون) .

64. Ibid : P. 57.

65. Ibid : P. 54.

66 Bergson, Henri., *Essai sur les Donnés Immédiates de la Conscience*, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris 1911. p. 70.

67. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires, Paris 1952. p. 37.

68. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. p. 63.

(ملحق النصوص .. النص الثانى والخمسون).

69. Jeans, James; *Physics and Philosophy*, New York 1945. p.55.

70. Ibid : P. 56.

71. Ibid : p. 56.

72. Ibid : P. 63.

73. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris 1932. p. 3.

74. Hamelin, Octave., *Essai sur le Eléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France. Paris 1952 p. 168.

75. Ibid : P. 170.

76. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : 1, Every man's, London 1939. P. 76.

77. Ibid : P. 78.

78. Kemp, Norman., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan London 1949. p. 364.

79. Ibid : P. 2.

80. Kant, Immannel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc. France, Presses Universitaires de France. Paris 1950. p. VI.

81. Ibid : P, 34.

82. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan. Paris 1932 p. 12.

83. Meyerson, Emile., *Identité et Realité*, Quatrième Edition F. Alcan, Paris 1932 p. 2.

84. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris 1924. p. 10

85. Làlande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition, Presses Universitaires de France, Paris 1951. p. 131.

86. Spenser, Herbert., *First Principles*, Fifth Edititiou, William & Norgates, London 1890. p. 39.

87. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F, Alcan Paris. 1912. P. 262.

88. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonction Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 78.

98. Collingwood, R. G., *The Idea of History* London. 1946. Clarendon Press — Oxford. P· 185.

90. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. p. 150.

91. Bergson, Henri., *Les deux Sources la Morale et de la Religion*, Presses Uuiversitaires de France, Paris 1955. p. 152.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والخمسون) .

92. Ibid: P.154.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والخمسون).

93. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Universtiy Press, London. 1949 P. 225.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والخمسون) .

94. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critque de la Philosophie* Press Univers. Paris. 1951. p. 126.

95. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Pais. 1948. P. 54.

96. الدكتور على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، اسكندرية دار المعارف — ١٩٦٤ ص ٥٣ .

نيقوماخوس الجاراسينى ، المدخل فى علم العدد ، ترجمة ثابت ابن قــــرة عنى بنشره وتصحيحه ، الاب وهلم كوتش اليسوعى ، المطبعة الكاثوليكيــة بيروت ص ١٤ .

98. المصدر السابق — ص ١٧ .

99. الدكتور على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، اسكندرية دار المعارف — ١٩٦٤ ص ٥٢ .

100. الدكتور محمد على أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقيــة الطبعة الأولى القاهرة — ١٩٥٩ ص ١٧٧ .

101. المصدر السابق — ١٧٧ .

102. الدكتور على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، اسكندرية دار المعارف — ص ١٩٩ .

103. Hamelin, Octave, *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. p. 295.

104. Ibid : p. 295

105. Ibid : p. 296.

106. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris 1948. p. 44

107. Hemelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris *1952* p. 36

108. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universit. de France, Paris *1950* p. *41*

109. Hamelin O:, *Essai sur les Eléments Principaux de la Repréntation*, Presses Universitaires de France, Paris *1952*, p. *2951*

110. Bergson, Henri., *Essai sur les Donnés Immediatos de la Conscience*, Neuvième Edition, Fèlix Alcan, Paris *1911* p.*57*

(ملحق النصوص . النص السادس والخمسون)

111. Alexander, S., *Space-Time and deity*, Macmillan, London *1934* p. *317*

112. Stark, Werner., *Sociology of Knowledge, An Essay in aid of A deeper Understnding of the Hisotry of ideas*, Routledge, London *1960*. p. *161*

113. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Stock, Paris *1926* p.*89*

114. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911 p. *153*

115. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris *1948*, p. *50*

116. Ibid : p. 52.

117. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collectiou Armaud Colin, Paris 1946. p. 60.

(ملحق النصوص . النص السابع والخمسون)

118. Ibid : p. 63.

119. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945 P. 373.

120. Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London 1928. p. 598.

121. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ، الطبقات الاجتماعية ، الاسكندرية ١٩٤٩ ص ٢٧٤ .

122. Wein, Herman., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, Philosophy of Science, Vol : 24, No. : I. Jannary 1957, p. 48.

123. Ibid : p. 49.

124. Ibid : p. 50.

125. Ibid : p. 56.

126. Ibid ; p. 51.

49. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A.Colin Paris, 1949. p. 104.

128. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London 1940. p. 2.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والخمسون) .

129. Gurvitch, Georges., *Annales Sóciólógique*, Fasc 4, p.117.

130. Cuvilier, A., *Intróducitón à la Sociologie*, Coll. A. Colin. Paris 1949. p. 64.

(ملحق النصوص . . النص التاسع والخمسون).

131. Blondel, Charles., *Intródactión à la Psychologie Collective*, coll. A. Colin Paris. 1946 p. 69.

(ملحق النصوص . . النص الستون)

132. Ginsberg, Morris., *The Psychology óf Society*, Seventh Edition, London 1949. p. 50.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والستون)

133. Popper, K.R., *The open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945 pp. 62 – 63.

134. Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition, Lodon 1949. p. 54.

(ملحق النصوص . . النص الثانى والستون) .

135. Ibid : p. 57.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والستون)

136. Sorokin.,Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York, London 1928. pp. 452-453.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والستون)

'137. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London 1949. p. 58.

138. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A Colin. Paris *1946* p. *6*

139, Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Paris *1955* Presses Univers. pp. *107—108*

(ملحق النصوص.. النص الخامس والستون).

140. Ibid : p. *111.*

141. Laland, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris *1948* pp. *16–17*

142. Durkheim, Emile., *L'éducatin Morale*, Paris *1925.* P. *13-14.*

143. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*,, Macmillan, New York *1911* p. *122*

(ملحق النصوص . . النص السادس والستون)

144. Kant, Immannel, *Critique de la Raïson Pure*, Presses Univers, Paris *1950*, p. *217*

745. Collingwood, R G, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford, London. *1946* p. 96

146. Cuvillier, A., *Intrduction à la Sociologie*, Collec. A. Paris *1949*, p. 90

147. Mair, Lucy., *The Language of Social Sciences*, *The British Journal of Sociology*, March 1963 p. 20

148. Ibid p. 21.

149. Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology* London 1953. p. V.

(ملحق النصوص . . النص السابع والستون) .

150 Radcliffe-Brwon, A. R., *Methods in Social Anthropology*, Scopn and Meaning of Social Anthropology, Selected by Srinivas, Tha University of Chicago 1958. p. 96.

151. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, ch. XIII, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945, p. 378.

152. Ibid : p. 379.

153. Mannheim, Karl., *Esaays on Sociology of Knowledge*, Trans By Paul Kecskemeti, London. 1952 p. 160.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والستون)

154 Ibid : p. 162.

155. Ibid : p. 158.

156. Ibid ; p. 164.

157. Ibid : p. 167.

158. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, New York 1945. p. 377.

159. Mannbeim, Karl., *Essays on Sociology Of Knowledge*, London 1952. p. 162.

160. Ibid : p. 175.

(ملحق النصوص .. النص التاسع والعشرون)

40. Mannheim, Karl , *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth Second Impression, Kegan Paul, London 1940. p. 12.

161. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 136

163. Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. p. 498.

164. Ibid : p. 498.

165. Mannheim, Karl, *Fssays on Sociology of Knowledge*, Trans, by Kecskemeti, London 1952. p 27.

(ملحق النصوص . النص السبعون)

166. Ibid : p. 30.

(ملحق النصوص . النص الحادى والسبعون) .

167. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin, Paris 1949. p. 52.

168. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. p. 11

169. Poincaré Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion Paris 1903. p. 168–169.

(ملحق النصوص .. النص الثانى والسبعون).

170. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan Paul, London 1945. p. VII.

نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور عبد الحميد صبره — دار المعارف — ١٩٥٩ .

171. Mannheim Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 150.

172. Ibid : p. 151–152.

173. Popper, Karl., *The Poverty Historicism*, Routledge, London 1957. p. 107.

174. Ibid : p. 108.

175. Ibid : p. 109.

176 Comte, Auguste., *Course de Philosophie Positive*, Tome Quatrième, Paris 1908. p. 216.

177. Ibid : p. 283

178. Ibid : p. 328

179. Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London 1949. p. 20.

180. Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Kegan Paul, Trans. By Edward Shils, London 1942 p. 177.

181. Ginsberg, Morris., *Sociology*, pp. 23 – 24.

182. Mannheim, Karl., *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kagan Paul, London *1942* p. 178.

(ملحق النصوص . النص الثالث والسبعون)

183. Ibid : p. 177.

184. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1957. p. 102.

185. Bergson, Henri., *Essai sur les Donnés Immédiatos de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris *1911* p. 125

186. Ibid : p. 109.

187. Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945. Vol. : II., p. 201.

188. Ibid : p. 256.

189. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952. P. 30.

190. Ibid ; P. 29.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والسبعون) .

191. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, PP. 8 - 9.

192. Janet, Paul & Séailles Cabriel, *Histoire de la Philosophie*, Les Problémes et Les Ecoles, Quatriéme Edition. Paris. 1928. P. 168.

193. هوسرل ، ادموند، تأملات ديكارتية ، أو المدخل الى الفينومينولوجيا

ترجمه تيسير شيخ الارض — بيروت ١٩٥٨ — ص ٣٣٢ .



ملحق النصوص

(1)

« D,une façon moins technique, on entend par catégories Les concepts généraux auxquels un esprit (ou un groupe d'esprits) a l'habitude de rapporter ses pensées et ses jugements.»

Lalande, André., Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie, Sixième Edition, Revue et Augmentée, Presses, Universitaires De France, Paris. 1951. p. 125.

(2)

« Comte il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses, car il n'y a que des choses dans la nature.»

Durkheim, Emile, Les Règles de la Méthode Sociologique, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(3)

«Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose dehors à l'idée comme ce que l'on connait du dehors à ce que l'on connait du dedans».

Durkheim, Emile, Les Règles de La Méthode Sociologique, Huitième Edition, Paris, 1927. P. XI.

(4)

« Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. »

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse, F. Alcan. Paris. 1912. pp. 12–13.

(5)

« Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. »

Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(6)

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, « à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(7)

« Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps. C'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale».

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan. Paris 1912. p. I5.

(8)

« D'abord, nous n'allons plus ici du souvenir à sa date et du tableau au cadre, mais de la date au souvenir et du cadre au tableau, Nous n'évoquons le souvenir que pour remplir le cadre et nous n'aurions pratiquement pas le souvenir si nous n'avions le cadre à remplir. L'existence du cadre se trouve donc, en l'espèce, la première condition efficace du souvenir. Ensuite, il est manifeste que, ce cadre, nous le tenons non de notre expérience personnelle, mais de l'expérience collective».

Blondel, Charles, Introduction à la psychologie collective, Collection Armand Colin. Paris 1946. p. 137.

(9)

« This interpretation that I Would offer of the Akar-Bale lengend is that it is an expression of these sentiments relating to the night, an expression that takes advantage of the connection between the song of the cicada and the alternation of night and day».

« Radcliffe-Brown, A.R. Andaman Islanders, Free Press, Paris 1948. p. 332.

(10)

«Il existe des soicétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire, et le circle spatial est exactement divisé comme le circle tribal et à l'image de ce dernier».

Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912 p. 16.

(11)

«Ainsi, l'organisation sociale à été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première».

Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912. p. 17.

(12)

« Another group of rules of avoidance apply to personal contact, these rules have been especially developed in Malabar, where the order of the precedence receives a qauntitative character in terms of the distance which members of various castes must keep from a Brahmin. Thus, a Nayar may not approach within six paces of a Nabutiri Brahmin, a man of the barber caste not within twelve paces, a carpenter or goldsmith not within twenty-four».

Rivers, W.H.R. Social Organization, Kegan Paul, London 1924. p. 153.

(13)

« For, after a frequent repetition, I find that upon the appearance of one of the objects the mind is determined by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object».

Hume, David., A Treatise of Human Nature, Everyman's Library, London 1939. p. 154.

(14)

« L'Indien, a la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheûreux, selon que sa femme, restée dans son campement s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes. Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les évènements passe inaperçu ou n'a qu'une importance minime, ces sont les participations mystiques qui occupent la première place. et souvent toute la place».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928. p. 78.

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un Homme à tué un lapin», doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif), a tué exprés, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé, assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer» devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inanimé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas».

Levy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition Paris 1928. p. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux», combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous, etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux : moi, vous, et lui ou eux.,etc».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctious Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928 P. 153.

(17)

«For this reason it is possible that even a person who ows a herd of domesticated animals may know them by name and by their characteristics, without ever desiring to count them. Members of war expeditions may be known by name, and may not be counted. In short, there is no proof that the lack of the use of numerals is in any way connected with the inability to form the concepts of higher numbers when needed».

Boas, Franz., The Mind of Primitive man, Macmillan, New York 1911. P. 153.

(18)

« De ce que les idées de temps,d'espace, de genre, de cause, de personnalité sont consruites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas couclure qu'elles sont dénuées de tout valeur objective. Au contraire, leur origine social fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*,, F. Alcan, Paris 1912. P. 26.

(19)

« De plus, les catégories de la pénsée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie, elles se font, se défont, se refont sans cesse, elles changent suivant les lieux et les temps».

Durkheim; Emile , *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 21.

(20)

« All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness».

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol. : Everyman's Library, London 1939. P. 11.

(21)

« Toute notre connaissance commence par le sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison».

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure.* Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris 1950. P. 254.

(22)

« It est seulement nécessaire pour une introduction ou un avant-propos de noter qu'il y a deux souches de la connaissance humaine qui portent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'entendement; par la première les objets nous sont donnés,mais par la seconde ils sont pensés».

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950. P. 49.

(23)

« Philosophers have too long concerned themselves with their own thinking. When they wrote of thought, they had in mind primarily their own history, the history of philosophy, or quite special fields of knowledge such as mathematics or physics».

Mannheim, Karl., *Ideology anl Utopia,* Trans By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London 1940. P. 1-2.

(24)

« The theory of knowledgeor epistemology, as it is also called – is concerned with the relation between the knowing or Perceiving subject on the one hand, and the world of objects which he sets out to perceive and know on the other. How is it that the objective world enters into subjective consciousness, and that an ordered, structured and unified image of that world appears therein ? The classical epistemologists, when they set about answering this question, understood by «subjeçt» in this connection the individual — the individual seen in isolation. Man with a capital M as it were».

Stark Werner., *The Sociology of Knowledge,* An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Routledge & Kegan Paul, London 1960. P. 13.

(25)

« The sociologist of knowledge would urge that the idea with which Kant was operating was a construct rather than a reality. In realіչy we find no abstract man (singular) but only concrete man (plural)-men, that is, who have been shaped by divers social influences and educated into definite and specific beings differing from age to agc, from country to country, and from society to society».

Stark, Werner, *The* Socoiology *of Knowledge.* An Essay in aid of a deeper understanding of the History of ideas, Routledge, London 1960. P. 14.

(26)

« The concept «ideology» reflets the one discovery which emerged from political conflict, namely, that ruling groups can in their thinking become so intensively interest-bound to a situation that they are simply no longer able to see certain facts which undermine their sense of domination».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Fourth Edition, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 36·

(27)

« The mode of production in material life determines the general character of the social, political and intellectual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existense, but on the contrary, their social existence determines their consciousness».

Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth *Century Sociology*, New York 1945. P. 573.

(28)

« Les idées, les catégories humaines sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles experiment, elles sout des produits historiques et transitoires».

Cuvillier, Arend., *Introduction à la Sociologie*, 4e Edition, Collection Armand Colin, Paris 1949. P. 20.

(29)

« Political, Juridical, philosophical; religious, literary, artistic, etc., development is based on economic development. But all these react upon one another and also upon the economic base. It is not that the economic position is the cause and alone active, while every thing else only has a passive effect. There is, rather, interaction on the basis of the economic necessity, which ultimately always assets itself».

Gurvitch, Georges., Twentieth, Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. p. 381 .

(30)

« To use and elaborate his own simile : the substructural tendencies open the sluice-gates of the spirit, but there must be mentally creative men-agressive men as it were-who see the gaps opened up and press forward through them, carrying a possible cultural achievement or a set of achievements from the sphere of mere potentiality forward into the sphere of actualization and actuality»

Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Kegan Paul & Routledge, London 1960. p. 33.

(31)

« There is no such metaphysical entity as a group mind which thinks over and above the heads of individuals, or whose ideas the idividual merely reproduces. Nevertheless it would be false to deduce from this that all the ideas and sentiments which motivate an individual have their own origin in him alone, and can adequately explained solely on the basis of his own life-experience».

Mannheim, Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, Trans from German by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940.p.2.

(32)

« Every individual is therefore in a two-fold sense predetermind by the fact of growing up in a society : on the one hand he finds a ready--made situation and on the other he finds in that situation preformed patterns of thought and of conduct».

Mannheim, Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, London 1940. p. 3.

(33)

« Just as pure logical analysis has severed individualn thought from its group situation, so it also separated thought from action. It did this on the tacit assumption that those inherent connections which always exist in reality between thought on the one hand, and group and activity on the other».

Mannheim, Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, London 1940. pp. 3—4.

(34)

« If, then, we define the sociology ef knowledge as a discipline which explores the functional dependence of each intellectual standpoint on the differentiated social group reality standing behind it,and which sets itself the task of retracing the evolution of the various standpoints, then it seams that the fruitful beginnings made by historicism may point in a direction in which further progress is possible. Having indicated the sysetematic premises characterizing historicism as a point of departure for a sociology of knowledge we then went on to suggest a few methodological problems involved in this approach».

Mannheim Karl., Essays On Sociology of Knowledge,Trans, by Paul Kecskemeti, London 19?2, T. 190.

(35)

rocess of Knowing does not actually develop historically lance with immanent laws, that it does not follow only : «nature of things» or from «pure logical possibilities», ; it is not driven by an «inner dialectic». On the cont- e emergence and the crystallization of actual thought is ;ed in many decisive points by extra-theoretical feators of it diverse sort».

nnheim Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, Trans. is Wirth and Edward Shils, Second impression, London ». 240.

(36)

urely immanent analysis of the genesis of intellectual stand- ; is still nothing but a history of ideas. This preliminary natic work in the history of ideas can lead to a sociology owledge only when we examine the problem of how the us intellectual standpoints and «styles of thought» are rooted in nderlying historico, social reality»

Mannheim, Karl, Essays On Sociology of Knowledge, Rout- ;e & Kegan Paul, Trans. By Paul Kecskemeti, London 1952. 82.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we want to emphasize that our theory does presuppose such an assumption) is that the global process within which the various intellectual standpoints emerge is a meaningful one».

Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Routledge & Kagan Paul, London 1952. p. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the stages of chance discovery, invention, and planning and at first these exist side by side».

Mannheim, Karl., Man and Society in an Age of Reeonstruction, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour of the primitive group which is ruled by custom and tradition are based on chance discovery (Finden). In a world in which man carries on his struggle with nature directly, and in which natural selection regulates every process, some individual or group discovers accidentally, among a large number of possibilities, the kinds of reaction which fit a given situation».

Mannheim, Karl, Man and Society in an age of Reconstrucion, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery» type of reasoning when single tools and institutions were consciously modified and then directed towards particular goals. This phase in the history of thought may be called the stage of inventing (Erfinden).»

Mannheim, Karl., Man and Society in an Age of Reconstruction Trans. From German by Edwards Shils, Kegan Paul, London 1941. p. 151.

(41)

« We will speak of planning and planned thinking (planen) when man and society advance from the deliberate invention of single objects or institutions to the deliberate regulation and intelligent mastery of the relationships between these objects.»

Mannheim, Karl., Man and Society in an Age of Recoustruction, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 152.

(42)

« Our main task is rather to break the old habits of thought and to find the new keys to the understanding of the changing world».

Mannheim, Karl., Man and Society In an Age of Reconstruction. Trans. From Germau by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 33.

(43)

« To say «they have no reality» means in general «nothing else than that they are without any truth. And in fact they do not claim to be entire truth, but still formal truth. But what is purely formal without reality is an ens intellectus, or empty abstraction without the internal diremption which would be nothing else, but the content».

Hegel, G.W.F., The Phenomenology of Mind, Trans by J. Baillie, Second edition. London, New York 1931. pp. 329—330..

(44)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie : C'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici».

Brehier, Emile., l'Histoire de la Philosophie Paris 1932.p.1129.

(45)

« Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre, un dévelopement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes».

Bergson, Henri., Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p. 174.

(46)

« Ce n'est pas une vitesse : d'où il suit qu'on n'a pas à se demander s'il s'écoule uniformément ou non, s'il pourrait se dérouler plus ou moins vite».

Hamelin, Octave., Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires des France, Paris 1952. p.53.

(47)

« Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une éxpèrience quelconque. En effet la simultanéité ou succession ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait a priori de fondement».

Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses universitaires de France, Paris 1950. p. 61.

(48)

« Mettre la Durée dans l'espace, c'est par une contradiction véritable, placer la succession au sein même de la simultanéité».

Bergson, Henri., Essai sur les Données Immédiates de la Conscience. Neuvième Edition F. Alcan. Paris 1911. p. 175.

(49)

« If division of time into days, weeks, months and years, expresses the rhythm of the collective activity, it even more clearly expresses tho rhythm of natural phenomena».

Sorokim, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York and London 1928. p· 477.

(50)

« J'entends par exposition (expositio) la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle contient ce qui représente le concept comme donné à priori».

Kant, Immanuel, Critique de la Raison Pure, Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Uuiversitaires de France, Paris 1950. p. 55.

(51)

« L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace. Il est considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes».

Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950. p. 56.

(52)

« L'espace, symbole et mesure de toute grandeur, est une «forme a priori», non pas en ce sens qu'il serait connu par une intuition innée, mais en ce sens qu'il est construit par une activité opératoire autonome de l'esprit, dans la perception d'abord, dans le dessin et dans d'autres techniques, ensuite».

Mouy, Paul, Logique et Philosophie des Sciences, Paris 1944. p. 63.

(53)

« La Cause contient éminémment l'effect, disaient jadis les philosophes, et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale, elle est en tout cas de même ordre : C'est une intention».

Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris, 1955. P. 152.

(54)

« Mais, dirons nous à l'éminet philosophe, en réprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y a croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du hasard ?. Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre».

Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris 1955. p. 154.

(55)

« Similary, though the savage has no idea of the principle of causation as such, its chief characteristics are implied in his behaviour, since he clearly looks for antecedents, varies his behaviour and the energy he puts forth in proportion to the results he wants to get, and used the methods which a logician, looking at his actions, would describe as methods of induction, that is to say, agreement and difference».

« He sees the world prevaded by forces acting on the whole uniformly, and it is when ordinary connections fail that he appeals to capricious powers, as in animism, or mystical powers, as in magic».

Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford, University Press, London 1949. p 225.

(56)

« On définit généralement le nombre une collection d'unités, ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et du multiple».

Bergson, Henri, Essai sur les donnés Immédiates de la Conscience, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p. 57.

(57)

« La nature n'est pas dans la société, la société ne resume pas le monde et ce qui est naturel à la société devient en soi-même parfaitement artificiel, une fois transféré au reste de la nature, c'est-à-dire ne peut nous en apporter aucune connaissance réelle. *Si* religion et société sont bien, comme le veut Durkheim, à l'origine des catégories, à première vue il semble tout de même qu'il a fallu qu'au cours des temps, par évolution lente ou par mutation brusque, elles se transforment radicalement, qu'elles se laicissent pour devenir capables de notre expérience, de notre logique et de notre science».

Blondel, Charles., Introduction à la Psychologie Collective, Collection Armand, Colin, Paris, 1946. p. 60.

(*58*)

« In ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps que sociologue, a voulu être philosophe. Il a voulu faire servir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de l'éthique et de la théorie de la connaissance, et ce n'est pas tout à fait sans raison que M.R.E. Lacombe, dans l'étude qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de na'avoir pu se dépouiller de métaphysicien. On sait d'ailleurs quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de Renouvier».

Cuvillier., A., Introduction à la Sociologie, Coll. A. Colin, Paris *1949*. p. 64.

(59)

« Les fameuses représentations collèctives de Durkheim, qui planent en dehors et au-dessus des consciences individuelles, ces représentations qui appartiennent à tout le monde et qui ne sont à personne, ne valent, à tout prendre, ni plus ni moins que les idèes de Platon»

Blondel, Charles., Introduction à la Psychologie Collective, Collec. A. Colin, Paris 1946. p. 69.

(60)

« Once we begin with the conception of a mind immensly superior to the individual mind, a mind, morever, frequently presumed from the outest to be rational, there cannot but follow, inevitably though often unconsciously, an attitude toward it of submission and even adoration, and a consequent disinclination on the part of the individual to put himself against this god».

« This fundamental coservatism is apparent in all the followers of Hegel, particularly in their treatment of the problem of resistance».

Ginsberg Mooris., The Psychology of Society, Seventh Edition, London 1949. p. 50.

(61)

« Are Societies Conscious of themselves ? If they are, why it so difficult to determine what the social mind thinks».

Ginsberg, Morris , Psychology of Society, Seventh Edition, London 1949. p. 54.

(62)

« In what sense an act of consciousness on the part of an individual mind may be said to be the product of a union or fusion of more elementary states than itself it is difficult to determine».

Ginsberg, Morris., Psychology of Society, Seventh Edition London *1949*. p. *57*

(63)

« In the first place, let us ask, is the factor of interaction a sufficient explanation of the origin of thought or of super-organic phenomena ? ».

« I do not think so among bees aud ants and other animals, we find permanent and complex interaction yet it has not originated «thought» or anything like it».

Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York, London 1928. pp. *452—453*.

(64)

« Chacun pris à part, dit Schiller, est raisonablement doté de sagesse et d'intelligence. Prenez-les incorpore, du coup vous n'avez plus affaire qu'à des imbéciles. Quand les hommes s'assemblent, note Mme Roland, leurs oreilles s'allongent».

Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie Collective, Collec. A Colin. Paris 1946. p. 6.

(65)

« Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait «déconcerter» l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de la «supposer».

Bergson, Henri., Le Deux Sourcēs de la Morale et de la Religion, Presses Univers. Paris *1955*. pp. 107—108.

(66)

« Our brief consideration of some of the mental activities of man in civilized and in primitive society has led us to the conclusion that these functions of the human mind are common to the whole of humanity».

Boas, Franz., The Mind of Primitive Man, Macmillan, New York 1191. p. 122.

(67)

« Nearly every sociological theses proposes a new method which however, its author is careful not apply, so that sociology is the science with the greatest number of methods and the least results».

Nadel, S.F., The Foundations of Social Anthropology, London 1953. p. V.

(68)

« Its one-sidedness, however, consists in our opinion in this, Scheler does not go beyond the assertion of a phenomenological separation of the «real» and «mental».

Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Trans. by Paul Keeskcmeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952.p.160.

(69)

« We completely agree with Scheler, then, that metaphysics has nat been and cannot be eliminated from our world conception, and that metaphysical categories are indispensable for the interpretation of the historical and intellectual world».

Mannheim Karl., Essays On Sociology of Knowledge,Trans., by Kecskemeti, London 1952. 175.

(70)

« Here we do not mean by «determination» a machancial cause-effect sequence : we have the meaning of «determination» open, and only empirical investigation will show us how strict is the correlation between life-situation and thought-process, or what scope exists for variations in the correlation».

Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, Revised and Enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York 1962. P. 498.

(71)

« Undertaking to demonstrate that human thought is determined by objective factors, such as social reality, is a hazardous enterprise. For if we hold such a theory, we risk exposing ourselves to the objection that the theory itself, being an element of thought, is the product of objective social forces which have been shaping our thinking».

Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge Trans. By Kecskemeti, London 1952. p. 27.

(72)

« But the enterprise of demonstrating this «social determination» is still hazardous. For if we escape the objection that the theory destroys itself, we immediately face another one : namely, that the theory in its new garb is completly metaphysical».

Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Trans. By Kecskemeti, London 1952. p. 30.

(73)

« Et avant tout le savan. dont prévoire. Carlyle a écrit quelque part quelque chose comme ceci : le fait seul importe, Jean Sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable, voilà une realité pour laquelle je donnerais toutes les théories du monde». Carlyle était un compatroite de Bacon, mais Bacon n'aurait pas dit cela. C'est la langage de l'historien. Le Physicien dirait plutôt : «Jean Sans Terre a passé par ici, cela n'est bien égal, puis qu'il n'y repassera plus».

Poincaré, Henri., La Science et l'Hypothèse, Flammarion, Paris, 1903. pp. 168 – 169.

(74)

« I think that any theory which asserts that all thinking is totally determined by social factors is effectively destroyed by this argument».

« Mannheim of coarse, did not apply his theory to «all» thinking, since he actually excepted mathematical and natural science from his verdict of existential determination».

Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 29.

(75)

« The Layman who abserves the social world intelligently understands events primarily by the unconscious use of such Principia Media».

« In static periods he is unable, in any case, to distinguish between a general abstract social law and particular principles which obtain only in a certain epoch, since in periods of only slight variability, the divergences between these two types do not become clear to the observer».

Mannheim Karl., Man and Society in an Age of Reconstruction, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 178.

الباب الثالث

الأخلاق والدين

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

- تمهيد
- علم الإجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين.
- التوتمية كنظرية كوزمولوچية .
- فلسفة الاخلاق والدين .
- موقف علم الإجتماع من المطلقات .

تمهيد :

إن الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع . تلك هي القضية الجوهرية العامة التي أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركيزة الأساسية التي استند اليها علم الاجتماع الديني ، ولذلك يدرس الباحث الأنثروبولوجي الحقلي ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنها « اتساق Systems » لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي ، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها « نظم Institutions » تترابط وتتفاعل في الميكانيزم الاجتماعي .

ولقد صـــــدرت تلك النزعة الظواهرية لعلم إجتماع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت في « الفلسفة الوضعية » ، حيث حاول أن يقيم أخلاقا وضعية تستند إلى العلم ، وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع ، كما تدعو أخلاق كونت « إلى المحبة » والعيش للآخرين Vivre pour autrui » (١) ففي فقرة هامة يقول كونت :

« إن العيش للاخرين ، ليس قانونا »
« للواجب فحسب ، بل انه أيضا »
« قانون للسعادة والرفاهية . »

وبذلك كان « مبدأ العيش للاخرين » قاعدة عامة للاخلاق الوضعية ، تلك القاعدة البسيطة التي تتألف من شقين : « العيش Vivre » و « الآخرين autrui » واعتبر « كونت » الشق الأول وهو « العيش » أساسا للشق الثاني (٢) . وإلى جانب تلك الاخلاق الوضعية ، حاول « كونت » أيضا أن يصطنع « ديانة

وضعية ، تتجه نحو عبادة الإنسانية ، ولذلك أطلق كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم « ديانة الإنسانية La Religion de l'Humanité »[٣] لأنها تدعو إلى تمجيد « الانسانية » ، ذلك الكائن الاسمى l'Etre Suprême وتقديس ذلك « الموجود الاعظم Grand Etre » الذى تتحقق فيه معانى الخلود والبقاء والتضحية . [٤] تلك هى ديانة الانسانية التى نصب كونت نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعارا يستند إلى « المحبة كمبدأ والنظام كقاعدة والتقدم كغاية » .

علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين :

وما يعنينا من تلك الوضعية فى الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول « الروح الوضعى » أن يقتحم معاقل الفلسفة فى مصادرها ومباحثها الاصلية ، حين تكشف عن منابع الاخلاق والدين . فلقد رفضت « وضعية كونت » أخلاق الفلسفة ، فاعترضت على فكرتى الإلزام الخلقى والإرادة الخيرة ، التى تقول بها مدرسة الواجب عند « كانط » ، تلك المدرسة التى عرفها كونت عن طريق كتابات « فيكتور كوزان Victor Cousin » .

كما اعترض أيضا على نفعية « هلفيوس Helvétius » ، وانتقد أخلاق المدرسة الاسكتلندية l'Ecole Ecossaise أو مدرسة العاطفة Le Sentiment واستند كونت فى اعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، بحجة أنها قد قامت جميعها دون سند من علم ، وتكونت قبل أن يصبح علم الاجتماع علما وضعيا (٥) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعى ، تستند إلى المشاهدة observation

ولا تقوم على الخيال L'imagination وهى أخلاق حقيقية وواقعية réelle لأنها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالأخلاق الوضعية يعنى أنها نسبية relative، حيث أن نسبية المعرفة فى كل فلسفة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما تفترض نسبية الأخلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة، والمشكلة الخلقية من جهة أخرى(٦).

ولا يفوتنا أن نذكر أن الأخلاق الوضعية ، إنما تعالج الظواهر الخلقية للانسان كما هى قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ «ما ينبغى أن يكون» ، على اعتبار أن «ما يجب» لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوهم الذى ينكره الروح الوضعى ، ذلك الروح العلمى الذى يقتصر فيما يقول «كونت» على دراسة «الواقع» و «النافع» و «المؤكد» و «المحدد» و «العضوى» «والنسبى» (٧)

وارتكانا إلى هذا الفهم لطبيعة الفكر الوضعى فى المعرفة الأخلاقية ،نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف فى ميدان الدين ، إلى إحلال « الروح العلمى L'esprit Scientifique » محل « الروح الدينى L'esprit Religieux » كما أنها أيضا محاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية L'idée Sociale »(٨) .

بمعنى أن تصبح الفلسفة الوضعية برمتها ، هى محاولة لدراسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم ، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعى ، وينهض بحل مشكلات الأخلاق والدين ، بدلا من « أخلاق الفلسفة » و « ميتافيزيقا الدين » . وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من

العقل والمطلق ، ويقوم الموضوع والوقائع faits بدلا من الذات والتصورات conceptions (٩)

وبكلمات أكثر دقة — نقول مع « جورج بواس George Boas » ، أن الوضعية Positivism ، إنما تعنى الوصف الدقيق والمحـــدد « للظواهر الحسية sensory Phenomena » حتى يصاغ هذا الوصف الوضعى فى « صيغ رياضية mathematical Formulas » دون ما حاجة إلى الرجـــوع إلى علم النفس الاستبطانى introspective psychology .

حيث رفض كونت نتائج علم النفس الديكارتى الذى يفصل فصلا تاما بين النفس والبدن (١١) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، وتوافر ذلك النسق العام Le consensus universel (١٢) الذى يخضع له الـكائن العضوى برمتـه . ولا شك أن « كونت » قد تأثر فى هذا الصدد بكتابات أستاذه « جال Gall » (١٣) وبخاصة فى فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمبادىء الميتافيزيقا واللاهوت لأنها فى رأيه مبادىء عامة مجردة abstraite . (١٤)

وما يعنينا من تلك الحركة الوضعية التى اجتاحت ميدان علم الاجتماع الدينى ، هى أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس والأخلاق والدين .

وإستنادا إلى تلك النسبية والواقعية ، عالج الاجتماعيون مشكلات الفلسفة فى الأخلاق والدين ، من زاوية « النسبى » و « الوضعى » ، ورفضوا « المعيارى » أو « الذاتى » .

وبذلك تحققت مبادىء تلك الفـكرة الوضعية ، اجتماعيا فى المـدرسة

الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التي حاولت أن تقدم حلولا اجتماعية ووضعية لفلسفات الدين والأخلاق . فاصطدمت مدرسة دوركايم بصميم المشكلة الأخلاقية وتناولت مسألة الإرادة والالزام والواجب الخلقي ، وعالجت « مشكلة القيم » و « الأحكام التقويمية Jugements de Valeur »

وطرق ليفي بريل ـ مسألة « المعياري والقسري » في الأخلاق وعلم العادات الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقي ، وذهب « البير بايـــه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية في الأخلاق إلى الحد الذي يسطنع فيه منهجا علميا لدراسة الظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضا بصميم « المشكلة الدينية » ، فاقتحموا معاقل عريقة في الفلسفة حين طرقوا أبواب « الانتولوجيا Ontologie » والكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهي مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، وتعالج « فكرة الألوهية » و « أصل العالم ومصيره » ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التي يعبر عنها « فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm في تعريف جامع دقيق ، فيقول :

« إن فلسفة الدين بحث في موضوع الدين »
« من الناحية الفلسفية . . ومن مسائلها طبيعة »
« الدين ووظيفته وقيمته صدق دعاواه ، الدين »
« والأخلاق . . صلة الله بالانسان من حيث »
« الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفي الصلاة »
« واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية »
« في التعابير والشعائر والعقائد والطقوس »

« والوعظ ، مسألة طبيعية الاعتقاد والإيمان ، »

« مسألة الألوهية ووجودها . (١٥) »

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل — كيف تتشعب المسائل فى فلسفة الدين ، وكيف تتعدد أطراف المشكلة الدينية وتتكثر أبعادها وتتراى أجزاؤها .

ولقد حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية وسائر المظاهر الفلكلورية (١٦) التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الألوهية ووجودها ، ومسألة النفس . أصلها وروحانيتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها فى اتصالها ببدنها ، وانفصالها عن العالم .

التوتمية كنظرية كوزمولوجية :

ولقد كانت النزعة التوتمية totemism ، هى المفتاح الاجتماعى الذى بفضله إقتحم دور كايم ميدان « الانطولوجيا » وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse*

بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى ميدان علم الاجتماع الدينى ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » فى تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الأولى ؛ بقصد تفسيرها وإماطة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

فلقد أعلن دوركايم فى بداية هذا الكتاب ، أن الدين « شىء اجتماعى chose Sociale » ، وأنه مصدر العلم والفلسفة . ثم حاول فى خاتمة كتابه ، أن يؤكد صحة تلك القضية ، من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية ، التى اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية ، كما اعتبرها مصدرا أساسيا لسائر الاتجاهات الفكرية الكبرى فى الديانات المعاصرة ، فعن طريق التوتمية الاسترالية ، اهتدى دوركايم إلى ذلك التقسيم الدينى الحاسم بين ما هو « مقدس Sacré » وبين ما هو علمانى أو « دنيوى Profane » .

كما أكد دوركايم أيضا ، أن الديانة التوتمية هى المصدر الاجتماعى الحاسم الذى بفضله نهتدى إلى فكرة « الروح » و « النفس » و « الشخوص الخرافية » و « فلكلور الأساطير » ، وهى الطريق الممهد الذى يوصلنا إلى فكرة الالوهية المحلية والعالمية ، وما يصاحبها من طقوس القربان « والتناول الربانى » أو « العشاء المسيحى » وفى تفسيرها لطقوس التكفير والتقرب من الذات الالهية المقدسة (١٧) .

ولقد استخلص دوركايم من دراسته للدين التوتمى ، أنه يمكن بفضله

أن نتوصل إلى نتائج عامة ، لا تتعلق بالتوتمية فحسب بل وتتعلق أيضا بفهمنا لماهية الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دور كايم بهذا المعنى أن يشيد نظرية عامة في الدين استنادا إلى تعميم تلك الظاهرة التوتمية التي يعتبرها أبسط الظواهر الدينية . ولقد استند دور كايم في هذا التعميم للفكرة التوتمية ، على اعتبار أن الدراسة الدقيقة — على حد قوله — « لظاهرة واحدة فريدة » ، قد نصل بفضلها إلى « قانون عام » ، ولذلك حاول دور كايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوتمية وعمومها في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة .

ويبرهن دور كايم — على صحة هذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم البيولوجيا ، فيقول إنه إذا نجح العالم البيولوجي في اكتشاف سر الحياة وأصلها ، بدراسته لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البروتوبلازمية ، فان هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوجي من تطبيقه على كل مظاهر الحياة العليا ، لأنه « قانون عام » يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات الحية حتى في أكثرها تعقيدا وأشدها تركيبا .

وعلى هذا الأساس يريد دور كايم بدراسته لأبسط مظاهر الحياة الدينية أن يتوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية للفكر الديني ، ومن ثم يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانون تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا في ميدان الظاهرات الفيزيقية والبيولوجية .

وارتكانا إلى هذا الفهم — فاننا إذا ما درسنا الأصل السوسيولوجي

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تدينا وأكثرها بدائية فاننا نستطيع بالتالى أن نفسر هاتين الفكرتين الدينيتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الأكثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دور كايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الأفكار التى تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهى infinite ، وخلعوا عليه معانى الخلود والقداسة . على الرغم من أن تلك الأفكار التى تدور حول « الألوهية » وما تختص به من « خلود وتعال » ، انما صدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التى تتعلق بالجوانب الفطرية فى الانسان ، إذ أن جملة هذه الأفكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعى .(١٨)

وذهب دور كايم — إلى أن فكرة القداسة فى ذاتها هى تبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله فى نفس الوقت ، هى موضوع محبة بالرغبة والجذب (١٩) ، إلا أن دور كايم ، يضفى على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الألوهية بما فيها من جمال وجلال .

على إعتبار أن الدين فى جوهره « شىء إجتماعى » له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الدينى مهما بلغت بدائيته أو تحضره ، مع كل مظاهر الحياه الأخلاقيه الجمعية ، بفضل تلك العلاقات التى تتولد عن روح تلك المشاعر الدينية التى تدفعنا بقوة نحو مثال « الخير والحق والجمال » . (٢٠) فتنتصر قوى الخير على قوى الشر ، وتتغلب الحياة على الموت ، وينشر النور أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

فلسفة الأخلاق والدين :

ومن هنا ننتقل إلى مسألة الصلة بين الأخلاق والدين ، وهى مسألة جوهرية تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها فى تعريف « فرجيليوس فيرم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية وأقاموا قواعد الأخلاق على أساس الدين .

فافترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على إعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لأخلاقه ولفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بصدد تلك المسألة بين الأخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الأخلاقية طالما كانت على إتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التى قدمها « علم اللاهوت » والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها فى رأيه تتسم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتمشى مع نتائج البحث العلمى أو الوضعى (٢٢)

وحاول « كونت » استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقا وضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقى . ولقد أعلن تلميذه النجيب « إميل دوركايم » فى كتابه عن « التربية الأخلاقية L'Education Morale » ، أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام للأخلاق عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى الديانات المنزلة . بحجة أن أهم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هى أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بصلة الفرد البدائى بالآخر ، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائى وواجباته نحو الآلهة . (٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الأخلاق بالدين فى المجتمع اليـــونانى ، وفى المجتمع المسيحى القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، يضمن للاخلاق احتراما ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم بردع من تحدثه نفسه فى الخروج عليها . وذهب دور كايم — إلى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الأخلاق ، فهو لا يؤسس الأخلاق بقدر ماهو رباط ضمان لها وأساس حماية فالنظام الأخلاقى لم يشرع للالهة وانما شرع للناس فى المجتمع (٣٤) ولقد ازداد استقلال الأخلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الدينى للاخلاق ينحل شيئا فشيئا مع مضى الزمان والتاريخ . ويقول دور كايم أننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأننا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

وينبغى أن لا ننسى أن الدين والأخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة إذ أن الإله — وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضا الضمان الأعلى للنظام الخلقى . (٣٥) هذا ما يذهب إليه دور كايم .

وليس من شك — من وجهة نظر الفلسفة — أن هناك إتصالا وثيقا بين مصادر المشكلة الأخلاقية وأصول المسألة الدينية . على أعتبار أن المسألة الأخلاقية فى ذاتها ، إنما تفترض « إرادة » و « سلوك » و « عمل » ، كما أن الدين فى ذاته هو « إعتقاد » و « إيمان » و « معرفة بالمطلق » فلا يمكن للمشكلة الأخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية .

وما يعنينا من وجهة النظر الفلسفية ، هو مسألة منابع الأخلاق والدين ،

فى عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان . وتلك هى المشكلة الحاسمة التى قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق . حيث أن الأخلاق يدرسها الاجتماعى من زاوية « النسبى » و « الوضعى » ، ويدرسها الفيلسوف من زاوية « المعيارى » و « المطلق » . ومن هنا يحتدم النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى « الكلية » دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة . ويتجلى هذا التطلع إلى الكلية فى أكمل صوره ، فى « صيغ الواجب » والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط . بقصد قيام « قواعد مطلقة » لما ينبغى أن تكون عليه الإرادة الخيرة والسلوك الانسانى الحق .

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين آمرة مطلقة ، وكأنما يشرع كانط لأخلاق الانسانية جمعاء .

ولم يتردد « رينوفييه Renouvier » بهذا الاعتبار المطلق ، من أن يوازن بين « الأخلاق » من جهة « والرياضيات » من جهة أخرى . فهو يقول فى فقرة هامة من كتابه « علم الأخلاق Science de la Morale » :

« إنه يوجد شيئا مشتركا بين الأخلاق »
« والرياضيات . وهو أنهما لا يوجدان فى »
« صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم »
« محضة خالصة . فان التجربة والتاريخ هما »
« أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق مما بعد »
« الطبيعة ، عن تحقيق الأفكار الرياضية تحقيقا »
« دقيقا . ورغم ذلك ، فان هذه القوانين وهذه »
« الأفكار هى أشكال عقلية ضرورية أيضا ، »

« هذه ضرورية من أجل تنظيم الحواس » ،
« وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة »
« ومن أجل الحكم. (٢٦) »

ويتضح من هذا النص أن « رينوفييه » يظل أمينا على التقليد الكانطى ، حين نجده يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى. فيرى أن الأخلاق هى كالرياضيات تتمايز عن الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشرعوا لأخلاق الانسان المطلق ، الانسان الفرد المجرد الذى نراه فى كل زمان ومكان . الأمر الذى دفع «سبينوزا Spinoza » إلى أن يكتب أهم كتبه عن « الأخلاق Ethics » ليعبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ، فى صورة « تعريفات definitions » ، « ومسلمات Postulates » ، و « قضايا أولية Axioms » ، تماما كما فعل « إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضة .

ولذلك لم يتقيد «سبينوزا» بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما يتحرر حكيم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا ينشغل بالأحداث من حوله ، فنشاهد هذا « الحكيم السبينوزى » وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ، وينتقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهى تلك المعرفة التى تصدر عن الاحساسات والمشاعر والغرائز إلى تلك المعرفة التى من النوع الثانى ، ويراد بهما تلك « المعرفة الحدسية » الصادرة عن « الحدس العقلى Rational insight ». (٢٨)

ثم ينتقل أخيرا ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الثالث ، وهو ما يسميه « سبينوزا » Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التى تصدر عن الحب العقلى

والغبطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة فى بلوغ الخلود . (٢٩) حيث أن « الإنسان الحر » عند سبينوزا هو ذلك « الإنسان الفاضل » والأخلاقى الأمثل الذى يتحرر من علائق البدن ، ولا يحيا حياة « العبيد Slaves » الذين انغمسوا فى جهالة الخرافة وشهوة الغرائز ، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الانسان الذى استهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسان الحر Free man فهو الذى إستطاع أن يتحرر من شهوته ، فجرد ذاته عن الهوى فأصبح حرا طليقا (٣٠) من كل قيد أو حجاب .

وتتمثل فضيلة « الانسان الحر » فى المحبة ، حيث أن الكراهية حجاب ، وهى أم الرذائل عند سبينوزا ، والانسان الحر لايحقد ، لأنه تحرر تماما من حجب الكراهية والهوى والرغبة ، وإندفع نحو غاية واحدة تتمثل فى تحقيق الخير والمحبة (٣١) .

هذا مثال من أخلاق الفلاسفة الذين يشرعون « للانسان المطلق » وما يعنينا من ذلك أن أخلاق الفلسفة كما وجدناها عند « سبينوزا » ، و « كانط » ، و « رينوفييه » هى أخلاق « الانسان بما هو إنسان » ، وهى الأخلاق المطلقة التى تضع المعايير والقيم ، والتى تشرع للانسان فى كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من المطلقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهى ليست مطلقة ، وإنما تتسم بالوضعية والنسبية ، فما هو أخلاقى وفاضل فى ثقافة ما ، قد لايعد كذلك بالنسبة إلى ثقافة أخرى . ولذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق المطلقة ، كما اعترض أيضا أصحاب النزعة التاريخية على جرحى فلسفات الأخلاق على تجريد الإنسان ، ونزعه عن سياق التاريخ ، وأنكروا فصله أو عزله عن إطار الزمان ، حيث أن الإنسان لايعيش فى عزلة عن بنية الزمن والتاريخ والتجربة .

فاعترض التاريخيون على أخلاق الفلسفة ، تلك التى تتغاضى عن أعراض الزمان والمكان ، وذهبوا إلى أن واضعى الأخلاق أنفسهم مثل « أرسطو » و « سبينوزا » و « كانط » إنما هم بشر يعيشون فى تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد فى كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ، مايعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التى صدرت عن واقعهم التاريخى والاجتماعى .

فلم يتجرد « ديكارت » عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، و « وضع العالم بين قوسين » ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد من شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسى المهذب ، تلميذ اليسوعيين النجيب (٣٢) .

إن « ديكارت » رغم الشك فى ذاته وفى العالم — يحتفظ دون شك « بذاته التاريخية » التى تتمثل فى صورة إنسان وفيلسوف فرنسى ، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر ، ويحتفظ بصورته الإنسانية التى يمكن أن « نحتليها » وأن نتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية . ولذلك كان الزمان التاريخى عند « مانهايم » هو الذى « يخلق الفكر » ويفسر مختلف الفلسفات ، ويضع القيم الأخلاقية التى تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٣٣) ، على ما أشرنا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب * .

ولذلك ، فإن « القيم الأخلاقية » لاتوجد خارج التاريخ ، وإنما هى وليدة عمليات التاريخ ، وتتصل بالوجود الإنسانى الكامل . فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزمانى المتصل بالوجود الإنسانى ، والمرتبط بالوضع الطبقى

(*) دكتور قبارى محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الثانى — صفحات ١٢٤ الى ١٢٧

والاجتماعى . حيث أن القيم التى ينهض بدراستها علم الاجتماع ،هى قيم موضوعية objective values تصدرعن المجتمع والتاريخ ، وعن نظرتنا إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهى ليست بالتالى قيماذاتية ، كتلك التى حدثنا عنها الفلاسفة ، فهـذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيم الاجتماعية الحية الصادرة عن بنية الحياة ، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٣٤) .

ولذلك يقول « ويرنر ستارك Werner Stark » إن هذه القيم التاريخية ، فوق أنها قيم موضوعية ، هى أيضاً قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعى، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فإنهـا قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٣٥) .

واستناداً إلى هذا الفهم التاريخى والاجتماعى ، أصبحت «نسبية القيم» بمثابة حادث واقع لايصح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هى نقطة البدء التى انطلق منها الاجتماعيون . وتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و« المطلق » إلى مجال «الحادث» و«النسبى» ومن ميدان « ماينبغى أن يكون» ، إلى دراسة « ماهو كائن بالفعل » . وأصبحت القواعدالأخلاقية عند «دوركايم» و« ليفى بريل » و« البيربابيه » واقعا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمى .

* * *

وختاما — بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التى تعرض لها علم الاجتماع فى ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول فى الفصل الثانى ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتهـا ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا فى

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الإجتماعية . فعالج « دور كايم » « مشكلة القيم والأحكام التقويمية » ، ودرس مشكلة الارادة والإلزام و « الواجب » استناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج « لوسيان ليفى بريل » مسألة « المعيارى والنسبى » فى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، وناقش مسألة « الضمير الخلقى ومحتوياته » ، ودرس مسألة « الزمان والمكان » فى الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكمل « البير بابيه Albert Bayet » وجهة النظر الاجتماعية الوضعية، حين يتمم مبادىء النزعة الوضعية فى الأخلاق ، ويصوغها فى منهج علمى لدراسة الظواهر الأخلاقية ، فى ضوء نزعة أو موت موضوعى خالص .

وسنحاول فى الفصل الثالث — أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ، بالاشارة إلى النظرية التوتمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و « العالم » من وجهة النظر السوسيولوجية .

الفصل الثاني

المشكلة الأخلاقية

- فكرة الواجب بين « كانط » و « دوركايم ».
- مبدأ إستقلال الارادة .
- مشكلة القيم والأحكام القيمية .
- « المعيارى » و « والنسبي » فى الأخلاق .
- مشكلة الانسان والضمير الخلقى .
- « البير بابيه » ودراسة الظواهر الخلقية .

حين افتتح «جورفيتش Gurvitch » كتابه عن الأخلاق النظرية وعلم العادات الخلقية Morale Thèoriqre e Et Science des Moeurs يقول : إنه ليست هناك مشكلة ثارت حولها المناقشات ، واكتنفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال فى المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثارت صراعا رهيبا بين ، وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق .

حيث حاوت المسألة الأخلاقية وترددت بين « الأخلاق النظرية » وهى أخلاق الفلسفة ، التى أطلق عليها ليفى بريل إسم ماوراء الأخلاق Métamorale ، وبين علم الاجتماع الأخلاقى أو ماأسماه ليفى بريل أيضا — بعلم العادات الخلقية la Science des Moeurs (٣٦) .

ولقد قسم « رينيه لوسين René lesenne » فى كتابه « رسالة فى الأخلاق العامة Traité de Morale générale » ، قسم مدارس الأخلاق التى إصطرعت فى الفلسفة ، إلى ما أسماه « بأخلاق اللذة Morales Du Plaisir (٣٧) » عند « أرستيب » و « أبيقور » ، وأخلاق المنفعة Morales de L'intérêt (٣٨) عند « بنثام » و « ميل » ، ثم الأخـــلاق النفعية التطورية L'utilitarisme évolutionniste (٣٩) عند هربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسن » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الأخلاق الغيرية L'altruisme (٤٠) عند كونت ، والأخـــلاق الوضعية السوسيولوجية La Positivisme Sociologique عند « إميـــل دور كايم » و « لوسيان ليفى بريل » (٤١) .

وفى الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية فى الفلسفة اليونانية كمســـألة سلوكية خالصة ، واستنادا إلى مبادىء عمليـــة ، ولذلك جعلت الأخلاق

السقراطية من « الفضيلة علما » ومن « الرذيلة جهلا » . الأمر الذى دفع « إميل بوترو Boutroux » إلى أن يرفع « سقراط » إلى مرتبة المؤسس الحقيقى لعلم الأخلاق .(٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقيـة عند اليونان ، فى وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للانسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق اللـــذة عند « ارستيب Aristippe » وتجلت ونضجت عند « أبيقور Epicure » . ولقد اتجهت الأخلاق فى الفلسفة الحديثة إتجاها نفعيـا عند « هوبز Hobbes » و « هلفتيوس Helvétius » ، وتكلم النفعيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادىء المنفعة ، فاستندت أخلاق « دافيـــد هيوم » إلى فلسفة اللذة والألم ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان. فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب الألم ، لأننا نتجه بعواطفنا نحو اللاذ ، ونبتعد عن المؤلم : (٤٤)

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند « هيوم » ، مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقيـة يستطيع أن يميز الانسان بين ما يحقق السعـادة ، وبين ما يسبب التعـاسة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية Sentiment of Humanity .(٤٥)

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخـلاق الحسية التجريبية عند هيوم ،

فلم تذكر تجريبيـة هيوم شيئـــا عن مفهوم « الواجب Le Devoir » ، أو الخلقى » ، أو الارادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط . حين كشف النقـاب عن مقولات خلقية جديدة بالنظر ، وحين اعتبر « الواجب والالزام ، والصواب والخطأ ، من الأفكار الأخلاقية الرئيسية . حيث أن الانسان الأخـلاقى عند كانط هو ذلك الانسان الذى يمتـاز بالارادة الخيرة أو بالنية الطيبة ، التى تدفعـه نحو فعـل الخير طبقـا للواجب ووفقا للقانون الأخلاقى .(٤٦)

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند كانط إلا عن إرادة خيره ، كما أن من طبيعة الارادة الخيرة أنها تنزع دائما نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه إنمـا يستند إما إلى إرادة الخير أو إرادة الشر ، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلا على طبيعة الدافع الأخلاقى أو « النية » .

فهناك أفعال إرادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى مبدأ principle . (٤٧) . فاذا ما أحسنت مثلا إلى إنسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حالة ، فان هذا الفعل الارادى الخلقى ، يستند أصلا إلى دافع الشفقة . ولـكننى إذا أردت العمل طبقا للارادة الخيرة . التى هى « إرادة العمل بمقتضى الواجب » ، فإننى أقوم بواجب الاحسان لا لشىء إلا أنه الواجب ، ومعـنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعـــل الارادى الخلقى ، تبعـا لقانون مطلق ، واستنادا لمبدأ أخلاقى عام .

والواجب عند كانط ــ قانون ــ وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو « القـانون الرئيسى الذى يفرضه العقـل العملى

الخالص Loi fondamentale de la Raison pure pratique » إنه من قبيل المسلمات الرياضية Pastulates mathématiques غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العملي الخالص — الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هى إرادتى ، وذلك هو أمرى Sic volo, Sic Jubeo » (٤٨) « إن واجبى هو الا أسرق ، يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هى الكلية والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما فى كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة الخيرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانط إلى فكرة إرادة خلقية ، هى « إرادة الواجب » ، وهى إرادة مشرعة تصدر القانون الكلى المطلق ، وتلك هى ميتافيزيقا كانط فى الأخلاق ، وفلسفته فى الواجب .

• • •

ولقد إعترض الإجتماعيون على تلك الأخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التى يتسم بها القانون الأخلاقى . وذهب الاجتماعيون إلى أن الأخلاق ظـــاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة ، وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

وإستنادا إلى تلك الأسس الوضعيه والنسبيه ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق .

تلك الأصول والقواعد التى أرساها « أوجست كونت » ، وأكملتها جهود « دوركايم » ، وكتابات « ليفى بريل » و « البيرباييه » ، حيث إنشغل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشغل « دوركايم » ، بمسألة « الواجب والإرادة » ، والتفت « ليفى بريل » إلى فكرة النسبية فى الأخلاق والضمير الخلقى ، وأكمل « البيرباييه » جهود المدرسة الاجتماعية ، بتجديد قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وضعية .

فكرة الواجب والقواعد الاخلاقية بين « كانط » و « دوركايم » :

ذهب « دوركايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية . وأن القواعد الاخلاقية ، إنما تصدر أصلا عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا . ولذلك يؤكد « دوركايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالزام الخلقى . حيث أن الالزام عند « دوركايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) .

ولكن « دوركايم » ، من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة الواجب المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق فمن المستحيل أن نقوم بفعل ما — لمجرد الواجب أو الأمر القطعى — دون أن نأخذ فى إعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نمعن الفكر فى هذا المضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الاخلاقيـة ، لا تصدر عند « دوركايم » عن مسلمات قبلية على نما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هى أخلاقية « مجردة » ، والواجب الكانطى هو « صورى خالص » (٥٢) .

ولذلك رفض « دوركايم » واجبات وقواعد العقل العملى الخالص ، وقبل الواجب الخلقى حين يصـــدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الاخلاقى الأعظم ، الذى عنه تصدر الحياة الاخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقى شروطـه الاجتماعية ، التى تفرض على الانسان الاجتماعى إلزاما وقهرا ، ومن هنا تنشأ الاخلاقية الاجتماعية ، على إعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقيـة العظمى ، وهو مصدر الخـــير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفى محاضرة ألقاها « دوركيم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، فى الجمعية الفلسفية الفرنسية التى إنعقدت فى ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دوركيم : إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين ، ينبغى أن نميز بينهما : « مظهر موضوعى objective » و « مظهر ذاتى (٥٤) subjective » .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة ، قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسود فى حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد فى مجتمع معين بالذات .

ولـكنا إذا تركنا هـذه الحاسة الخلقية العـامة جانبا ، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة ما لا حصر له . فـكل فرد ، وكل ضمير خلقى إنمـا يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير خلقى يعكس لنا صورة مطابقة تماما للاخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو « لا خلقيا » إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

ويقول دوركايم — اننا إذا كنا نريد دراسة الاخلاق دراسة موضوعية ، فلا يهمنا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الأول ، لأنه يعـــبر عن الحقيقة

الخلقية الموضوعية التى تعد مصدرا عاما نستطيع بفضله أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دوركايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعى، يتمثل فى تلك القواعد أو الالتزامات ، التى يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٥) فالاخلاق إذن ليست إلا مجموعة من القواعد الخلقية ، علينا أن نلتزم بها ، وأن لا نخرج عليها . وهنا يتفق « دوركايم » مع كانط ، فى فكرة « الإلزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الإلزام عند دوركايم إنما يصدر عن المجتمع ، لا عن العقل كما يقول كانط . كما أنكر « دوركايم » أيضا ؛ تلك الجزاءات التى تصدر عن « الفرد » أو التى تنشأ عن « مبدأ اللذة والالم » ، الذى يقول به « هربرت سبنسر » ، وغيره من سائر الاخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن « دوركايم » قد ميز الالزام الخلقى بإستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفى رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فان أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دوركايم — تجهل جهلا تاما طبيعية الإلزام الخلقى ، حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهذا يبدو واضحا فى كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » فى دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التجريبيين والنفعيين ، ولذلك يتابع دوركايم فكرة الإلزام عن كانط ، ويتفق معه فى تحليله للفعل الخلقى . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة فى نظر دوركايم ،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لاتطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام (٥٦) .

ولذلك يختلف دور كايم — مع كانط من جهة أخرى وهى أننا من الناحية السيكولوجية لانقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا الامر صداه فى نفوسنا . ونحن لانسعى وراء غاية لاتثير فى نفوسنا رغبه ولا تؤثر فى شعورنا . وعلى ذلك — ينبغى كما يقول دور كايم — إلى جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية « مرغوبا فيها desired » (٥٧) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، للحقيقة الأخلاقية عند دور كايم ، هى صفة « القابلية للرغبة desirability » أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا (٥٨) . وهذه الصفة فيما يقول دور كايم — هى أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نستشعر اللذة وتظهر علينا معالم الرضا فى أداء كل عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنمـــا يرجع إلى الخضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، ويغمرنا سرور من نوع خاص ، حين نؤدى واجبنـــا ، لا لشىء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن — أو الأمر الحتمى عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية . والواقع كما يقول دور كايم — إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى « الرغبة » و « الزام » معا . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فان القواعد الأخلاقيه تتميز بالالزام الذى يصدر عن المجتمع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال لأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخالصة — يقول دور كايم أن الالزام كصفة أولى للقاعدة الاخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعى فى الاخلاق ، أما الصفة الثانية للقاعدة الخلقية ، وهى التى تتعلق « بفكرة الخير » أو « السعادة » ، فتظهر لنا عدم كفاية الاخذ بالتفسير الكانطى للالزام الخلقى .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول أن الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هى إما « فردية » تعود إلى الفرد ، وأما « جمعية » تعود إلى المجموع . ولعل دور كايم قد تأثر فى ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى إنشغاله بدروس أستاذه « فونت Wundt » (٥٩) .

إلا أن دور كايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته مجعول لتحقيق غاية جمعية . إذا أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هى غاية كل فعل خلقى وهى جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الانسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يعد السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن — قيمة خلقية محددة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فان تلك « القيمة الخلقية » ، لابد من وجودها في عالم آخر ، يتمايز عن عالم الأفراد ، وتصدر عنه تلك القيم ، وذلك هو العالم الإجتماعى ، حيث أن المجتمع هو الكائن الجمعى الأمثل ، وهو المثل الأخلاقى الأعلى ، وهو غاية الغايات ، و « مثال الغايات » .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « نوع خاص Sui-generis » وغاية المجتمع كشخصية جمعية مثالية ، تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية ، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى . وإذا كانت الأخلاق مـــن حيث هى كذلك ، نسقـا من الالتزامـات والواجبات فان المجتمع هو الكائن الأخلاقى الأمثل الذى يتمايز كيفيـا عن سائر أفراده .

وإذا كان كانط ، قد وضع « فكرة الله » كمسلمة خلقية ، وافترضها كفرض ، بدونه لاتتحقق معقوليـة الأفعال الاخلاقية ، فان دوركايم يفترض المجتمع ، ويسلم به كمسلمة بدونها لاتتحقق فكرة الواجب ، ولولاها لاتقوم الحياة الأخلاقية برمتها .(٦٠) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التى تبدأ منها النزاهة والاخلاص ، ولا تصبح لتلك النزاهة معقولية ، إلا إذا كان لموضوعهما قيمة خلقية أعلى من مستوى القيم الفردية ، تلك هى القيمة الخلقية المثلى تتجه نحو كائن متعال هو الكائن الجمعى .

وهنـا نجد أن دور كايم — لايضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع » ، حيث أن الألوهية فى زعم دور كايم ليست

إلا المجتمع مشخصا ، وهى التعبير الدقيق من الروح الجمعى (٦١) .

فالمجتمع الدوركايمى هو غاية كل فعل أخلاقى ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلى ، يعبر عن قـوة مادية ، وإنما هو مظهر خلقى للقوة ، أى أن المجتمع « قوة خلقيه » ، وهـو أيضا قوة روحية مثـالية تتعدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيـا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التى يخلقهـا ويبتدعها ، كما يحفظهـا وينقلهـا إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فان المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليـا التى تفرض علينـا سائر القواعد والملزمات imperatives . ولذلك يقول دوركايم : لم أجد فى كل أبحاثى ودراساتى ، قاعدة خلقية واحدة ، ليست نتاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التى نشاهدها فى دنيـا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function فى التنظيم الاجتماعى المرتبط بالبناءات الاجتماعيه الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك — فى أن المثل الأخلاقى الأعلى ، له وظيفتة فى المجتمع ، لأنة يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذى يحقق هـذا المثـال الأخلاقى على صورته . فالمثال الرومانى أو الأثينى ، مرتبط بـــلا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة فى تلك المدينتين . على اعتبـار أنه النمط المثالى الذى يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية فى النسق الخلقى برمته ، كما أنه يضفى عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وختاما — فان الإلزام الخلقى — فى رأى دوركايم ، لايصدر الا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لاتنشأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع — وليس العقل — هو الآمر الحتمي ، وهو حين يأمرنا يكون « خارجا عنا exterior » أي أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردي ، كما أن « المسافة الخلقية » التي نشاهدها بين الفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، يجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتمايز تماما عن ارادتنا الجزئية

ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الارادة ، ويناقش أخلاقيـــة الارادة عند كانط .

مبدأ استقلال الارادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقـل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأتي من الخارج ، وتهبط الينا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا — أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، وينزعهـــا من الانسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع .

وفي الواقع — لقد كشف كانط عن وظيفة الارادة الخلقية ودورها ، كما بين في قوة تلك الصلة الوثيقة التي تربط الارادة بقانون الواجب ، والتزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الارادة استقلالا تاما نهائيا ، حين تخضع سلبيا لقانون لم تشرعه هي ، وإنما يشرعه العقل . وتلك هي المشكلة التي أثارها دور كايم بصدد الارادة — واستقلالها (٦٥) .

فذهب كانط — إلى أن استقلال الارادة هو المبـدأ الوحيد لقيام القوانين الأخلاقية ، على اعتبار أن الارادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فان ذلك يتعارض مع أخلاقية الارادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها لم تكن خاضعة لتأثير الأهواء ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع طبيعتها وحدها فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقى بالنسبة إليـه كل طابع إلزامى ، وكل صفة آمرة ، ولأصبح استقلال الارادة لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالزام ؟؟ . . يجيب كانط بأننا لسنا « عقولا خالصة » ، حيث أن لدينا عواطفنا التى تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان الواجب . فبينما يتجه العقل نحو « العام » و « اللامشخص » فان « عواطفنا » تتجه نحو « الذاتى » أو « الأنانى » وتتعلق بالفردى واللا أخلاقى .

ومعنى ذلك ـ أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حـدة تيار الأهواء ولذلك فاننا نشعر بأنه « ملزم » وبأنه « قاهر »، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا الشعور بالضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دور كايم ـــ حيث أن كانط لم يوفق . فى حل التعارض بين الالزام واستقـلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود ثنائيـة فى طبيعتنا بحيث يكون الاستقلال من شأن الارادة العاقلة « La Volonté Raisonnée » وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف والأهواء .

ولذلك يرى دور كايم ـــ أن الالزام الـكانطى ، سوف تكون له صفته العرضية accidental فى القانون الأخلاقى . فليس ذلك القـــانون « آمرا impérative » بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالزام والسلطة والجبر ،

إلا عندما يحتدم الصراع بينه وبين العواطف والأهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانه (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، فى زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطى لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقى يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون الخلقى لا يتحكم فى أهوائنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا فى «طبيعتنا العاقلة Nature Rationnelle » (٦٧) .

ولذلك يتساءل دور كايم — عن ذلك الأساس الذى يستند إليه كانط فى هذا الفرض الملزم الذى تلتزم به الارادة ؟ .. إذ أن الالزام فى ذاته — عند دور كايم — عنصر أساسى فى كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الأهواء .

ويقول دوركايم — إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال التام للارادة ، أن يسلم بأن الارادة من حيث هى إرادة عاقلة بحتة Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الارادة الاخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الارادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ وإنما تنطوى تلك الارادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطى فى الأخلاق ، لأنه اتجاه «صورى منعزل» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتمشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذى يؤدى الى القضاء على القيمة الخلقية ، التى ترتبط بتلك الارادة الصورية المنعزلة . فهذه الارادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجة عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟ .. وكيف يتأتى لعقل صورى ، خارج عن الأشياء أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق ؟؟!

إن هذا الحل ، الذى يقول به كانط ، هو فى رأى دور كايم حل تجريدى abstraite كما أنه جدلى dialectique محض . حيث أن الحرية التى يكسبها ايانا ، هى حرية ممكنة منطقيا غير أنها لاصلة لها بالواقع لأنها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ.

ان ما يتطلبه الضمير الأخلاقى ، هو الاستقلال الفعلى الحقيقى ، بعيدا عن ذلك الصراع القائم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغى أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة الى كائن مثالى ، مؤلف من عقل خالص ، فان عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقى . .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية . ليس استسلاما سلبيا . بل موافقة صريحة مستنيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس فى ذلك خضوعا لأى ضغط . لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هى « كما ينبغى أن تكون » ولذلك يتقبلها الانسان فى أرادة حرة . (٧٠)

ولكن — يقول دور كايم — قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية انما تفقد صفتها الآمرة . بمجرد أن نتقبلها قبولا حرا . لاننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذى وجهه دور كايم الى كانط . وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، فى سبيل الاحتفاظ بمبدأ استقلال الإرادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية . تستبعد فكرة التكليف الآمر .

مع أن الالزام هو من أخص خصائص القاعدة الاخلاقية .(٧١)

ويجيب دور كايم — بأن الشيء لا تتغير طبيعته لمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فان معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لاتستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك الحال فى علم الظواهر الأخلاقيه ، حين يوضح وجود الصفة الامرة الكامنة فى القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدى مطلقا ، إلى أن نسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلمنا بأن فى امتثالنا للقاعدة الخلقية نفعا لنا ، ويؤدى بنا إلى أن نطيع وفق إرادتنا ، ولا أن نعصى تلك القاعدة على الاطلاق .

ولذلك يرى دور كايم - أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمياء ، وهى أن ننقاد فى جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهى أن ننقاد فى حرية وفى علم تام بسببها . وهنا تكون ارادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لافعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دور كايم مسألة التعارض القائم بين الالزام والارادة ، ويقدم حلا اجتماعيا لفكرة استقلال الارادة فى الأخلاق .

مشكلة القيم والإحكام القيمية :

فى محاضرة مشهورة - ألقاها دور كيم فى المؤتمر الدولى للفلسفة ، الذى انعقد فى بولونيا فى السادس من أبريل ، والتى نشرت فى عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر فى ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عالج دور كايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعا رئيسيا من مباحث الفكر الفلسفى ، وأعنى به « فلسفة القيم Philosophie de Valeur » .

ولقد حاول دور كايم — أن يقدم حلولا إجتماعية لفلسفة القيم ، تلك

الفلسفة التى تعددت حولها النظريات والمذاهب ، واضطرعت فيما بينها لتفسير طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت « النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والترابطيين associationists واتجاهات الوضعيين والمتعالميين Scintistes ويجمل تلك النظرية الطبيعية هى أنها ترد القيمة إلى « الموضوع object » وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعى .

ولقد صدرت أيضا « النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes، واتفقت جميعها على رد القيمة الى « الذات subject » لا الى الموضوع ، على اعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا ، وأنه ليس للقيمة فى ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة فى فلسفة القيمة ، وأعنى بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif ، وهى التى توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ، فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات « ليبنتز Leibniz » و « شلنج » و « هيجل Hegel » (٧٢)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفى ، بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا فى تاريخ الفلسفة ، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم « الحق » و « الخير » و « الجمال » .

ولقد عولجت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فعالجها « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية ، وعالجها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية ، وعالجها Perry من الناحية السيكولوجية ، إلا أن دور كايم

ها هنا ـ يعالجها من وجهة النظر السوسيولوجية . (٧٣)

ويميز دور كايم فى محـــاضرته عن « أحكام القيمــــة وأحكام الواقع Value judgments and judgments of Reality » بين الحكم الواقعى والحكم التقويمى .

يقول دور كايم ـ حين يستهل محاضرته اننا حين نقول : «ان الأجسام ثقيلة» أو « ان حجم الغاز يطرد اطرادا عكسيا مع ضغطه » فان تلك أحكام أو قضايا علميـــة . تستند الى الواقع . ومن ثم يسميهـا دور كايم « أحكام الواقع Judgments of Reality » (٢٤)

ولكننى حين أقول : انى مغرم بالصيد » أو « انى أفضل الشاى على القهوة » فان هذه أحكام الذات . أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات . الا أننا حين نقول « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » و «إن لتلك الصورة قيمة جمالية عظمى» أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففى كل تلك الأمثلة ، انما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية هى مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الانسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولـكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعية « القيمة الخلقية » ، والايمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سريع التـــأثر بالفن . وقد لا تتوفر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولـكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمـالية Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلك الفهم حاول دور كايم ، أن يؤكد وجود القيم ، خارج الذات . ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعيــــة . قائمـة بذاتها

Sui-generis . تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذواتنا ، فاننا نستطيع أن نعبر عن وجودها وأن نشير إليها بأحكام ، يسميها دور كايم « أحكام القيمة Value Judgments »(٧٥)

وذهب دور كايم - إلى أن النفعيين Utilitarians فى الأخلاق ، قد اقتصروا على ذلك الأثر الذى تخلفه « القيم » فى النفس ، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذى يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعى فى رأيه — لم يفسر عمومها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فما يسعد به انسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتتباين الانطباعات . ومعنى ذلك فإن مبدأ اللذة والألم ، ليس حتميا فى ميدان الاخلاق ، كما ويتضمن فى ذاته عناصر هدمه . (٧٦)

ولذلك وجد دور كايم - أنه لكى تتاح له فرصة الإفلات من تلك الصعوبات القائمة فى فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغى أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحققها فى « الذات الفردية » . لأنها فى رأيه قائمة فى « الذات الجمعية Collective subject » فحسب (٧٧) . وبذلك التفت دور كايم — إلى فكرة « الضمير الجمعى » ، واعتبره مصدراً للقيم وواهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعى باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة فى رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها فى ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعى . عند تقييمنا للافعال الخلقية الفردية المتغيرة ،

ومن ثم يكون التقييم الجمعى ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيدلكل عموم وضرورة ، إستنادا إلى أن فكرة « الضمير الجمعى » ، هى الرابطة الأولية ، التى تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعضا .

فالمجتمع عند دوز كايم ـ هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسيولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها ـ فى رأى دور كايم ـ بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك « القيم الاقتصادية » و « الخلقية » و « الدينية » و « الجمالية » ، وهى جميعها من وجهة النظر السيكولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وأن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاخفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعاً عن أصل واحد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها ؟(٧٩) .

يجيب دوركايم ـ وهو فى ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية فى القيمة . يقول ـ إن القيمة ، لاتنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له فى ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الوثن » ، إلا حجر تقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة « شيئا » أو « حجرا » أو « قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التى هى قليلة الفائدة ، والتى ينقصها عنصر الرهبة أو الإنجذاب . ولكنها رغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس كما أن « العلم » ما هو إلا قطعة بسيطة من القماش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب فى سبيلها ، وقد يلقى حتفه فى الزود عنها . وطابع البريد، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فانها قد تساوى ثروة هائلة (٨٠) .

ويهدف دور كايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، ليست قائمة فى الموضوع من حيث هو كذلك ، فليست للاشياء قيمة فى ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين فى القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى فى الأشياء قيما موضوعية كامنة فى الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة فى الأشياء (٨١) .

فليست للاشياء أية قيمة إلا فى صلتها بمجالات وأصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأى العام . ومن ثم يستنتج دور كايم ، أن القيم الخلقية ، هى « قيم وقتية Temporal Values » من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعى العظيم ، الذى يحدثنا بنغمة خاصة فى ضمائرنا ومشاعرنا (٨٢) .

وكما رد دور كايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية فى القيمة ، نجده أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية ، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دور كايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة فى « الشىء » ، وليست كامنة فى الوقع الامبيريقى ، أو المصدر الموضوعى ، فهل

يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى ؟

يجيب دور كايم - أن تلك هى نظرية الفلاسفة التى صدرت مع أخلاقيات « رتشل Ritschl » وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها وكليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفى عليها معقوليتها ومغزاها . (٨٣) تلك هى فلسفة عند المثاليين .

ولكن يذهب دور كايم - إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يكمن فى أعماق النزعة المثالية idealism . فمن المؤكد أن الإنسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغى أن لانذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات . فان هناك فى رأى دور كايم ، ما يمنعنا من الإيمان بالمطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغى أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون — بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق لأنه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دور كايم — لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعى .

والخروج من هذا المأزق ، ينبغى أن نخرج عن نطاق ذواتنا ، حيث أن القيمة لا تكمن فى أعماقنا ، وإلا لكانت واحدة فى كل زمان ومكان ، ولكنا نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فان « المثل الأعلى الرومانى » ، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا نعتبره مثلا أعلى ، بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو معيار متغير ، نظرا لتلك التغيرات التى تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغى الالتفات إليها والإيمان بها .

ولكن لماذا نخشى التعرض « للمثل الأعلى » ؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة فى ذاتها ؟ ، هل لأننا نؤمن بالمثال الأعلى والقيم ؟ استنادا إلى إيمان مسبق بفكرة الألوهية Divinity ؟ (٤٨) .

ولكن فكرة الألوهية — فى زعم دور كايم — هى الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله فى ذاتها ، هى فى حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفى حاجة إلى ما يثبتها ، حين يؤكدها « مثال مسبق » يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا فى المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التى ترتكز إليها الحياة الأخلاقية Le Foyer d'une vie Morale حيث تتركز فيه السلطة الخلقية (٨٥) وتصدر عنه المثل الاخلاقية الجمعيـة ، التى تحقق « مملكة الله » على الارض (٧٦) .

فالمجتمع هو « الكائن المطلق » ، وهو الله حين يتجلى فى روح الجماعة لانه

قوة متسامية ، « وقيمة متعالية » تحقق غايات إنسانية ومثل جمعية (٧٧). وهذا هو السبب الذى من أجله ، يسمو الإنسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتى ، ليشارك فى صورة أعلى ، وينخرط فى الوجـــود الجمعى ، فيتحقق ما نسميه « بالمشاركة الوجدانية » التى تتمثل فى تلك المشاعر السامية التى تؤلف بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بنى الإنسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق فى عقل الإنسان أو تجربته الفردية ، وإنما يأتى هذا الرباط الاخلاقى ، من مصدر جمعى أسمى ، هو المجتمع الذى هو الكائن الامثل الذى عنه تصدر القيم الأخلاقية (٧٨) ،

ولا يمكن — فى رأى دور كايم — أن تقوم للمجتمع قائمـة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هى الأسس الوجودية التى يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال فى تصورية « هربرت سبنسر » البيولوجية — مجرد « كائن عضوى » يراه فى حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يعترض دور كايم — ويرى أن الكائن العضوى ، ليس جسما بلا روح ، وانما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل فى روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتى هى فى ذاتها تأليفات اجتماعية من الأفكار والمبادىء الجمعية . فالمثل العليـا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقليه جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » ، لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

وخلاصة القول — لقد ألقى علم الاجتماع الدور كيمى ضوءا على مسألة « الواجب » و « الإرادة » و « القيم » . تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية ، حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى ، إستناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعى . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد ، هى كلها ظواهر اجتماعية (٨٩) وليست فى ذاتها إلا أنساقا من القيم أو المثل ، التى تعالج فى علم الاجتماع كأنساق طبيعية ، على ما يفعل العالم الطبيعى بصدد الظواهر الفيزيقية .

« المعيارى » و « النسبى » فى الاخلاق:

لاشك فى أن أخلاق الفلسفة إنما تحاول أن تحدد لنا « قواعد للعمل Règles d'action » بمقتضى العقل وتلك هى وجهة النظر المعيارية Normatif أو الغائية finaliste ، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبغى أن تكون عليه أخلاقنا بوضع « معايير » للعمل بمقتضاها فى حياتنا الاجتماعية . وذلك هو الاتجاه المعيارى الفلسفى فى الأخلاق . (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم « الأثنوجرافيا » و « الأثنولوجيا » والدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية الحقلية ، قد جاءتنا بمبادىء هامة . لأنها أدت إلى الإلتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعى والجوانب الثقافية ، التى تكمن فى أعماق الحقيقة الأخلاقية ، استنادا إلى ما نشاهده من قابلية النظم الأخلاقية للتغير فى الزمان والمكان .

ولقد أكد « رينيه ديكارت » هذه الفكرة ، حين يقول فى مقاله عن المنهج : ما أعظم الاختلاف الذى يحدث فى طبيعة الإنسان ، إذ قدر له

بدلا من أن ينشأ ويترعرع منذ حداثته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين (٩١) .

ولذلك — تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الايمـــان مع علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، بمبدأ قابلية التغير فى الزمان والمكان ، وانتهى الأمر أخيراً بانتصار وجهة النظر النسبية ، واخفاق وجهة النظر المعيارية .

ولذلك — وجدنا « لوسيان ليفى بريل » قد هاجم الأخلاق المعيارية هجوما عنيفا لاهوادة فيه . وافترض أن مبادىء الأخلاق النظرية أو « ماوراء الأخلاق Metamorales » إنما تتعارض بعضها بعضا ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات (٩٢) .

واستنادا إلى ذلك التعارض القائم فى أخلاق الفلسفة ، أنكر ليفى بريل هذا الاتجاه المعيارى فى الأخـلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبى أو الوضعى ، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية ، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الأخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر « ليفى بريل » هى أخلاق عقيمة مجدبة ، حيث لانجد فى ميتافيزيقا الأخلاق إلا صراعا زهيبا بين « الرواقية » و « الابيقورية » وبين « الغيرية » و « الأنانية » وبين أخلاق اللذة والمنفعة وأخلاق الواجب والعقل (٩٣) .

ولذلك رفض « ليفى بريل » معيارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعقمها وعدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الأخلاق المعيارية ، وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية ، حيث أن علم

الاجتماع الأخلاقى ، يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقية Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها فى مختلف العصور وفى سائر المجتمعات الثقافات(٩٥) .

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هى بمثابة صلب البحث الوضعى فى علم العادات الأخلاقية ، ذلك العلم الذى يدرس الحقيقة الخلقية على أنها احدى « الوقائع الاجتماعية » أو « الأحداث الفيزيقية (٩٦) .

ونظرا لتلك الموازاة التى أقامها « ليفى بريل » بين العلم الأخلاقى ، والعلم الطبيعى ، فإنه يستند إلى أن الظواهر الأخلاقية إنما تخضع لقوانين ثابتة ، كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الأخلاقية ، تفترض القواعد والمسلمات ، التى تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية ، تتفاوت بتفاوت وإختلاف الزمان والمكان (٩٧) . وإذا ماكانت العلوم الطبيعية تستند إلى الرياضيات ، فإن مجال البحث فى علم العادات الأخلاقية ، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ (٩٨) .

واستنادا إلى ذلك الفهم — ذهب « ليفى بريل » إلى إمكان قيام العلم الوضعى والنسبى للأخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين الأخلاقية التى تحكم مختلف الظاهرات الخلقية .

وبذلك انتهى « ليفى بريل » ، إلى هدم التصور التقليدى للأخلاق ، ورفضه لمعيارية القواعد والمسلمات الخلقية ، مستندا فى ذلك إلى قواعد العلم الوضعى ، التى ليست إلا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر الخلقية كما هى قائمة بالفعل ، دون أن تتقيد بتصوير « ماينبغى أن يكون » .

وبذلك أنكر « ليفى بريل » تلك العمومية والضرورة التى تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقية ، وحاول « ليفى بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية ، بديلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلسفة ، تستند إلى وجهة النظر المعيارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تتقيد بوجهة النظر النسبية .

ولقد ثارت المعارضات والانتقادات التى أثارها «فوييه » و« بيلو Belot» و« بارودى Parodi » (٩٩) . بصدد احلال « علم العادات الخلقية » . محل « الفلسفة الخلقية» . فرأى « فوييه Fouillée » أن اتجاه « ليفى بريل » النسبى . إنما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم أخلاقا ، فهو يهدم دون أن يشيد أخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذى يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لايستطيع أن يحل بدلا منها . فالأخلاق إذن باقية (١٠٠) .

إلا أن « ليفى بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلقية إنما يهدم الأخلاق ، دون أن يحل محلها . فيرى « ليفى بريل » على العكس من ذلك ، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل محل الفلسفة الخلقية ، دون أن يكون فى حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لأنه يرفض الاستمرار فى استخدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات « الواجب » و« المنفعة » و« الخير» . ولأن العالم الوضعى ، لايفكر تفكيرا نظريا تأمليا فى المعانى ، وإنما يترك المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى « ليفى بريل » أنه لاينبغى أن يكون التفكير النظرى فى الأخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الصوت » ، أو «علم وظائف الأعضاء » ، أن يكون « منسجما » مثل الصوت ، أو أن يكون «مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فإن رسوم أحد كتب « علم الحياة » إذا ما استرعينا إليها النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحيوية » التى تعبر عن تفاصيلها (١٠١) .

ولذلك سنألف — على حد قول — « ليفى بريل » ألا نجد فى علم العادات الأخلاقية ، صنوفا من التفكير القياسى المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الأخلاقيين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العلمية عن الأجناس البشرية ، ونرى رسوما بيانية إحصائية ، وجداول إعداد ، وكل مايبدو من الوهلة الأولى أبعد مايكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » . على اعتبار أن الاهتمام الوحيد ، الذى يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو أن يجعل الحقيقة التى يدرسها حقيقة موضوعية . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على أنها أشياء — كما يقول دوركايم (١٠٢) .

وختاما — فإن المسألة التى ينهض بها علم الأخلاق التقليدى ، وهى فى نظر « ليفى بريل » معيارية الأخلاق ، وبحث ماينبغى أن يكون ، قد رفضت ، كى تنحصر فقط فى « النسبى » أو « الوضعى » بدراسة الظواهر الخلقية كما توجد ، ومعالجتها على أنها « ظواهر طبيعية » . وذلك عن طريق الالتفات فقط إلى ماهو قائم بالفعل فى سائر الثقافات والمجتمعات (١٠٣) .

مشكلة الانسان والضمير الخلقى :

لما كانت أخلاق الفلسفة معيارية ونظرية ، فهى تنحرف فى زعم ليفى بريل ، عن الدراسة الموضوعية لحقيقة الأخلاقية ، كما أنها ابتعدت عن النظر

إلى القواعد والمسلمات الخلقية على أنها « واقع معطى Donné » يخضع للمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمى .

وبعد أن انتقد ليفى بريل ، المنهج الفلسفى فى دراسة الأخلاق ، وجـــد أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكمن فى فرضين أســاسيين عنى « ليفى بريل » بتفنيدهما .

وينحصر الفرض الأول ، فى أن الطبيعة الإنسانية ، تظل على حالها دائماً فى كل زمان ومكان . La Nature Humaine est toujours identique à elle—même, en tout temps et tout lieu. بمعنى أن هذه الطبيعة الإنسانية إنما نعرفها معرفة كافية ، إلى الدرجة التى نستطيع معها أن نحدد قواعد السلوك المناسبة ، فى كل ظرف من الظروف .

ولقد إفترضت كل المذاهب الأخلاقية — فى زعم « ليفى بريل » صدق هذا المبدأ ، وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذى تذهب فيه مدرسة الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل ، وتقنن القــانون الذى يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليفى بريل » — على هذا المبدأ الفلسفى ، الذى يجعل من الإنسان على العموم « L'homme en Général » (١٠٥) موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الأخلاقى برمته . حيث أن فكرة الإنسان المطلق أو العام ، هى فكرة مجردة وليست علمية . وإنما يأخذ علم الاجتماع بالإنسان الواقعى التاريخى أو الانسان فى ضوء الوجود الإجتماعى .

ولذلك حاول « ليفى بريل » أن يبين إلى أى حد يتنبذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام،التى يستند إليها علم النفس وعلم الأخلاق النظرى ، على الرغم من أنهـا فـكرة مجدبة ، وترتبط على نحو شعورى بعقائد دينية ، يشاهدها علم الاجتماع فى كل مـكان . وهى تلك الفـكرة القـائلة ، بوجود المبدأ الروحى الذى يعيش فى البدن ، ويبقى خالدا بعد الموت . ويرى ليفى بريل أن تلك الفـكرة التى نعتنقها عن الإنسان العـام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادىء الروحية والدينية (١٠٦) .

واعترض ليفى بريل على تلك الفكرة ، حيث أن الفـكر الوضعى لا يقبل أن يكون الانسان الذى اتخـذ موضوعا للتفـكير لدى فلاسفة الأخلاق هو الإنسان الذى يمثل الإنسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العـكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين (١٠٧) حيث تشهد التجربة الحقلية ، بأن الإنسان ليس واحدا مطلقا ، وإنمـا يختلف باختـلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الإنسانية ليست واحدة ، وإنمـا تتخذ فى حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فإن حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسـات الانثروبولوجية الاجتماعية ، نسبية القواعد الخلقية والمعايير العقلية ، فى شتى المجتمعات والأزمنة — وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة ، وتؤكدها نتائج علم الإنسان الاجتماعى المقارن أو « الأنثروبولوجيا المقارنة L'anthropologie comparée » .

ولذلك حاول ليفى بريل — أن يستعيض بفـكرة لإنسان العـام

ذات المعنى الكلى المجرد ، إلى فكرة « الإنسان الفعلى L'homme en général المعطى فى الواقع الحى L'homme donné dans la realité vivante »(١٠٨).

وهكذا رفض « ليفى بريل » المسلمة الأولى ، أو الفرض الفلسفى الأول من الفروض النظرية لأخلاق الفلسفة . أما عن الفرض الثانى ، فؤداه ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقى، تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة الاجزاء Le centenu de la Conscience Morale forme un ensemble harmonieux et organique (١٠٩).

واستناداً إلى ذلك المبدأ النظرى ، توجد علاقات منطقيــة ، لا يرقى إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التى يمليها علينا الضمير الخلقى . ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة فى محتويات الضمير الخلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة فى النسق النظرى لأخلاق الفلاسفة . وهذا هو السبب الذى من أجله يكتفى كانط — على حد تعبيره — بالاستماع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه فى تشييد الأخلاق .

ولقد رفض « ليفى بريل » — أيضا هذا المبدأ الثانى من مبادىء الأخلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقى وحدة عضوية متجانسة الأجزاء . حيث أننا إذا فحصنا — محتويات ذلك الضمير فحصا موضوعيا — لوجدنا أنه من العسير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدته العضوية المتجانسة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأنها فى صراع ، ويلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى تحل وتنظم فى بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة ، ولا يتم هذا التغير دون إصطدام بين محتويات الضمير ، فى إستبقاء البعض ، وإستبعاد للبعض الآخر . (١٠١)

وهذا هو السبب الذى من أجله يعلن ليفى بريل — أن إنسجام محتويات الضمير ، إنما هو أمر ظاهرى، وليس إنسجاما حقيقيا ، حيث أن هناك ما يسميه « بتنازع الواجبات conflits des devoirs » تلك الواجبات الأخلاقية التى تتصارع فى بنية الضمير .

ولقد حاول أصحاب الفلسفات والنزعات الأخلاقيـة ، هؤلاء الذين التفتوا إلى مسألة « تضارب الواجبات » ، فحاولوا تفسير هذا التنازع فى الواجبات ، عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التى لا يملك الإنسان تغييرها ، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد التعارض بين الواجبات العاديه .

وتلك تفاسير رفضها جميعا « لوسيان ليفى بريل » ، حيث أنه يفسر هـذا التضارب بين الواجبات ، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة فى بنيـة الضمير الإنسانى ، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلاً عن « التناقض الداخلى » الحادث بين « محتويات الضمير » .

ذلك التناقض الذى يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التى توجد فى ضمير الإنسان ، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الإلتزامات ... ومن هنا تتصارع وتتضارب محتويات الضمير ، وتتمزق وحدته العضوية . (١١١)

وذهب « ليفى بريل » إلى أننـا لو حللنا الضمير الخلقى لأحـــد النبلاء الفرنسيين فى القرن الثـالث عشر . لوجدنا أن هـذا الضمير يحتوى على عناصر

من أصل جرمانى ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التى احتلت « بلاد الغال la Gaule ».

وكذلك قد يحتوى هذا الضمير الفرنسى على عناصر من أصل مسيحى أى شرقى، وهى عناصر تتصل اتصالا وثيقا بعقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية. وقد نعثر أيضا فى محتويات هذا الضمير على عناصر اغريقية ولاتينية، ولذلك يؤدى هذا المزيج الاجتماعى من المحتويات الثقافية والتاريخية، إلى « أخلاق اقطاعية »، أو « أخلاق الفروسية ».(١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير، فكرة خاطئة من وجهة النظر الاجتماعية والتاريخية. (١١٣) وعلى هذا الأساس يرى ليفى بريل، أن هذه المسلمة الثانية من مسلمات الفلسفة الأخلاقية، ليست أمتن أساسا من المسلمة الأولى التى تتعلق بفكرة الانسان الكلى، ومبدأ الطبيعة الانسانية التى تظل على حالها identique وتبقى هى هى دائما فى كل زمان ومكان. وبإنهيار هاتين المسلمتين تنهار فى زعم « ليفى بريل »، تلك الفروض النظرية التى على أساسها تقوم فلسفة الأخلاق.

« البيرباييه Albert Bayet » ودراسة الظواهر الاخلاقية:

إذا كان دوركايم — بصدد المشكلة الخلقية — قد عالج مسائل الواجب والالزام والارادة والقيم، من وجهة النظر الاجتماعية. وإذا كان ليفى بريل، قد هدم التصور التقليدى للأخلاق المعيارية. فإن « البيرباييه » قد أكمل الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع الأخلاقى، وحاول أن يحقق « الموضوعية التامة » فى دراسة الظواهر الأخلاقية.

فلقد بدأ « البيرباييه » كتابه الرئيسى عن « علم الظواهر الخلقية " la Sciencc des faits Moraux " بنقد مختلف فلسفات الأخلاق التى تضع القواعد الخلقية ، وتشرع للمسألة الأخلاقية حلولا متباينة ، فتارة تبحث تلك الفلسفات عن المبدأ الأخلاقى فى ذات الله ، والإرادة الإلهية La volonté divine ، وتارة أخرى تضعها فى « الضمير La conscience » أو فى « العقل La Raison وطورا يكون « الشعور Le sentiment » الانسانى مصدر أخلاقيا ، وطورا آخر تكون اللذة ، أو المنفعة الخاصة أو الجمعية L'intérêt particulier ou collectif " (١١٤) .

ولكن الأخلاق عند « البيرباييه » لا تنحل إلى فلسفات ، ولكنها تنحصر فى علم وضعى ، وتتحقق دراستها فى « علم الظواهر الخلقية » ذلك العلم الذى يشرع للظاهرات الأخلاقية ، ويقنن لها قوانينها العامة ، تماما كما تعالج العلوم الطبيعية سائر الظاهرات الفلكية والفيزيقية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيرباييه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الاخلاقى ، ولا شك أنه فى ذلك الاتجاه ، يتابع تعاليم المدرسة الدوركايمية ، فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقة دراستها ، ومنهجه فى تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقة العلمية الوحيدة ، تتمثل فى حصر تلك الظاهرات والقواعد الأخلاقية فى قوائم محددة ، ثم تصنيفها وتبويبها ، حتى يتسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بإلقاء الضوء على أسبابها التاريخية ، ووظائفها الاجتماعية . (١١٥)

ويرى « البيرباييه » أن النتائج التى وصلت إليها جهود دوركايم ،

وكتابات ليفى بريل فى علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضعها فى قاعدتين أساسيتين : ـ

الأولى : وهى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الأخلاقى هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالعدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لايمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التى تخضع لها، إلا بعد بحوث شاقة وجهود مضنية.(١١٦)

ولقد حاول ليفى بريل فى كتابه عن « الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية » أن يحقق مضمون بتلك القاعدة الأولى عند « البيربابيه » ، حين فصل « ليفى بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و« وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » فيما يتعلق بدراســـة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Donnés يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية ـــ فقد سار « البيربابيه » على هديها وأخذ نفسه على السير بمقتضاها ، وفى رأية أن « دور كايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البيربابيه » بالموضوعية الأخلاقيـــة إلى أبعد حد ، ورأى أن « دور كايم » لم يتقيد بتلك الموضوعية العلمية

التامة للأخلاق ، لأنه عكف مع أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونيه Fauconnet » و « دافى Davy » ، على دراسة الحقيقة الأخلاقية .

ولم يستطيع « دور كايم » فى رأى « بابيه » أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المعيارية . فلقد حاول « دور كايم » فى دراسته للظواهر الخلقية ، أن يميز بين ما يسميه بالظواهر السليمة normal ويفصلها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هذا الفصل الدوركيمى ، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر أو القواعد ، والحكم عليها حكما « لايتمشى مع الروح الوضعى ».

ففى كتاب « دور كايم » عن « الانتحار Le suicide » نجده يقول فى فقرة هامة « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه ، ينبغى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧) .

It faut Maintenir le principe, à sovoir que l'homicide de soi — même doit être réprouvé »

مثل هذه العبارة ــ تقرر فى رأى البير بابيه ــ مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج الموضوعى الذى ينبغى أن يسود البحث العلمى . فقد وضع دوركايم ـ بهذا المبدأ « معيارا خلقيا » دون أن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس فى العلم مبادىء غير مسبقة ببحث أو تحقيق .

ويرى « البير بابيه » . أننا لا نجد من بين علمــــاء الاجتماع فى العصر

الحديث غير « ليفى بريل » الذى استطاع أن يتحرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

فقد إتضح الآن — كما يقول بابيه — إن الأخلاق ، وهى مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات التجربة » التى يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث العلمى فى دراسة هذه « المعطيات » كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب « البيربابيه » على ذلك مثالا بقوله : إذا قلنا مثلا : « إن السرقة جريمة لا تغتفر » فتلك قضية خلقية نرددها منذ أرسطو — ولكن لماذا اعتبرنا السرقة فى ذاتها جريمة ؟

التفت دوركايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان La réprobation ، على إعتبار أن السرقة عند دوركايم ، هى موضوع إستهجان يجب أن ننبذه ، ولكن هل هـــذا الاستهجان الذى موضوعه السرقة ، يعد شيئا أخلاقيا سليما chose normale ؟ أم نعده أمراً من الأمور المرضية chose morbide ؟ .

لقد بحث « ليفى بريل » — هذه المسألة بحثا علميا — وحاول أن ينحو نحوا موضوعيا ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هـــذا الاستهجان ؟ وما هى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه المسائل ، هى ما ينبغى أن ينشغل به عالم الاجتماع الأخلاقى : دون أن يتقيد بمبادىء أو بمعايير سابقة ، تشوه البحث العلمى النزيه . (١١٨)

ولكن إذا كان « البيرباييه » قد شايع الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليفى بريل » إلا أن باييه لم يتفق مع « ليفى بريل » فى بعض الجوانب ، يتقيد كلية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها . واعترض على « ليفى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاقى عقلى » على أساس فكرة « التعديل » أو « الاصلاح » للأوضاع الاجتماعية القائمة ، بشرط أن يكون نوع الاصلاح والتعديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التى إتبعت فى بحث الظواهر الأخلاقية .

ويرى البيرباييه على العكس من ذلك ـ أن فكرة « الاصلاح » أو « التعديل » ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاها أو معيارا فلسفيا يرفضه « البيرباييه » . لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الأخلاقى ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمعيار ما ، ولذلك يخطىء دور كايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية الحق فى الثورة والاصلاح ، بقصد إزالة الأخلاق البالية والتقاليد العتيقة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن « البيرباييه » قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدوركايمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادىء والمعايير الفلسفية ، على حين أن « البيرباييه » أراد أن يخرج دراسة الأخلاق ـ كلية ـ كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا .

ولذلك أخذ « البيرباييه » على عاتقه إقامة المنهج العلمى لدراسة الظواهر

الخلقية ، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة « بسيطة » فى ذاتها ، وإنما هى ظاهرة « مركبة » ، تحتاج فى تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا نتساءل بدورنا : فيم تتركب الظاهرة الخلقية . ؟

أشار « البيرباييه » فى الفصل الثانى من كتابه « علم الظواهر الأخلاقية » إلى طريق البحث العلمى التى يستخدمها عالم الاجتماع الأخلاقى فى دراسة الظواهر الخلقية . وهى ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والحكم والأمثال ومظاهر الفن ، وأيضا من خلال القوانين والتشريعات .

وحين نتتبع أصول هذه الظواهر الخلقية فى مظاهر الفن والآداب littératures ، والقانون droit واللغة Langue ، والعرف والقواعد Formules نستطيع أن نستنتج مع « البيرباييه » أن الظاهرة الأخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هى « ظاهرة مركبة Un fait construit » فهى ليست جزءا من الحاضر أو الماضى ، وإنما نستخلصها ونجتزئها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية . (١٢٠)

وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث — فى الظاهرة الخلقية — وكلما اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية ، كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلا - أننا نريد البحث عن الإتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة . فاننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ اللغوية والأمثال التى تظهر فى أحاديث الناس عن السرقة . ولكن معرفتنا

بتلك الظاهرة ستزداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائى الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التى نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، ومايحتويه الانتاج الأدبى عن السرقة ، فاننا سنصل فى النهاية إلى تحديد تام الظاهرة التى ندرسها .(١٢١)

وقد لاحظ « البير بابيه » أن دور كايم ، قد ميز أحد عنـــاصر الظاهرة الخلقية فى فكرة الالزام L'obligation (١١٢) . ولكن الاتجاه العلمى - عند البير بابيه ، فى دراسة الظواهر الخلقية، يجب أن لا ينحصر فى دراسة والواجبات ، والأفعال الملزمة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هى السائدة عند معظم فلاسفة الأخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « للاخلاق بدون جزاء ولا إلزام » فى كتابه

« Esquisse D'une Moral sans obligation, ni sanction » (١٢٣)

ولكن « البير بابيه » ينكر هذا الاتجاه الفلسفى فى الاخلاق ، لأن الامر لايتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين « الخير Le Bien والشر Le Mal » على اعتبار أن الخير هو مايفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولـكن الحقيقة فى نظر « بابيه » ، أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة ، إما بالسلب وإما بالايجاب ، حيث يتسع نطاق الاخلاق ، فبجانب الافعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهى أفعال تنصح بها الاخلاق ولكن لاتوجبها .

بمعنى أن هناك — عند « البير بابيه » أشكالا خلقيه ، تتفاوت فى قوتهـــا ، وتتدرج بين المثالية التى لا تتحقق إلا لدى الحكماء والانبياء وبين الافعـــال العادية التى يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمين Honnête ، والنبيل ، والشهم

والفاضل ، والمواطن العادى citoyen فلماذا نحذف إذن هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة ، من دراستنا للأخلاق والظواهر الخلقية ؟ . هذه هى الفكرة الرئيسية التى أثارها « البيربابيه » فى كتابه « علم الظواهر الخلقية » (١٢٤) .

ولكن كيف نحدد مجال علم الظواهر الأخلاقية ؟ يقول « ليتريه Littré » فى تعريفه لعلم العادات الأخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل عليه من العادات والعرف والأحكام الاجتماعية السائدة ، بين مختلف الشعوب ، فى سائر الأزمنة والقرون » (١٢٥)

ولكن « البيربابيه » لايأخذ بهذا التعريف الشامل الفضفاض ، ولا يدرس العادات الخلقية بمعناها الواسع الذى يعنيه « ليتريه » . فقد جمع « ليتريه » فى تعريفه كل العادات ، وضم سائر الحقائق الجمعية ، فى مفهوم الأخلاق ، ومن ثم تصبح الأخلاق عند « ليتريه » هى دراسة « كل ماهو اجتماعى Tout ce qui Social » .

ولكن الظواهر الأخلاقية عند « البيربابيه » لاتعنى هذا الفهم الشامل الوسيع ، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية ، فى دراسة هذا الخلط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعية لعلم الأخلاق الاجتماعى ، إلى معالجة تلك العادات Moeurs التى تتصل بالخير ، وتلك الظواهر التى ترتبط بالشر فى حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتساءل « البيربابيه » كيف نحصل على تلك الظاهرات والعادات التى تؤلف ماندعوه وما نسميه بالأخلاق ؟؟

هناك عند « البيربابيه » طريقان لابد من عبورهما ، وبابان أساسيان

لابد من طرقهما للتوصل إلى كبد الحقيقة الأخلاقية .

يتعلق الأول بميـــدان الظاهرات التى يدرسها علم الاجتماع الجنائى La sociologie criminelle وعلم الاحصاء الأخلاقى La statistique Morale أما الثانى فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الأخلاق الجمعية L'éthologie collective (١٢٦) .

أما عن الميدان الأول — فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظـــاهر الانحرافات ، كأن نحدد مثلا — عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتحار . ولكن تلك الاحصاءات فى رأى « البيربابيه » إنما تعبر عن حقائق وإعداد مضبوطة des chiffres précis ولـــكنها ليست مؤكدة non des chiffres sûrs . حيث أن الإحصاءات لاتؤدى إلى حقائق يقينية كل اليقين ، وإنما تؤدى فقط إلى « احتمال » ولكنا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقيه الخالصة .

أما عن الميدان الثـــانى الذى يرتبط بالأخـــلاق الجمعية (١٢٧) L'éthologie Collective تلك التى يعرفها « M. Berr » بأنهـا خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها فى الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنتظم أيضا فى المجتمعات السياسية .

وتلك الأخلاق الجمعية ، هى التى تعبر فى الواقع عن سيكولوجيا الشعوب la Psychologie du peuple ، وهى مايسميه المؤرخين بروح العصر (١٢٨) ، تلك الروح الجمعية » التى تصدر عن « الوسط الإنسانى Milicu humsin » والجغرافى فلــكل شعب روحه وسيكولوجيته وأخلاقه بدراسة « الفلكور » والعناية بالأدب واللغة والقصص الشعبى والأساطير .

ونستخلص من كل ذلك — أن عالم الظواهر الخلقية، عالم زاخر ممتلىء بالجوانب التي ينبغي بحثها ودراستها. ولذلك يرى «البيرياييه» أن الظواهر الخلقية إذا كانت «مألوفة» لدينا، لأنها تظهر في علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. فنحن نجد أن كل الناس يتكلمون، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التي تثيرها اللغة أمام «عالم اللغة Philologue» ورجل المنطق، وعالم الاجتماع (١٢٩).

* * *

وختاما — فإن مساهمة «البيرباييه» في علم الظواهر الخلقية، قد بلغت بالفكرة الوضعية إلى أقصاها، ووصلت بموضوعية الأخلاق إلى أبعد الآماد. وما يعنينا من ذلك ... هو أن المشكلة الأخلاقية، قد خرجت نهائيا عند «البيرباييه» من ميدان البحث الفلسفي.

وفي الفصل القادم — سنرى كيف عالج الاجتماعيون «المشكلة الدينية». وكيف ساهموا بصددها مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعية في دراسة حقائق الدين، وفهم مقولات الوجود. وهنا تتجلى أيضا النظرة الاجتماعية في مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الأولى، حين تكشف عن مضامين اجتماعية لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم».

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثانى

1. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris 1924. p. 223.

(ملحق النصوص . . النص الأول) .

2. Ibid : p. 219

(ملحق النصوص .. النص الثانى) .

3. Ibid : p. 263

4. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris 1928. p. 881.

5. Lévy-Brihl, J. Lucien., *La Philosophie d'Auguste Comte*, Quatrième Edition, Paris 1921. p. 350.

6. Ibid : p. *354—355*

7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris 1924. p. 3.

(ملحق النصوص . . النص الثالث)

8. Comte Auguste., *Philosophy Positive, Resume, Par Emile Rigolage*, Flammarion, Paris V.III p. 61.

9. Ibid : p. 78.

10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942. p. 243.

11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schliecher Frères, Tome Troisième, Paris 1908. p. 402.

12. Ibid : p. 421.

13. Ibid : p. 402.

14. Ibid : p. 421.

15, الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « من فلسفة الدين عند الغزالى » مهرجان الغزالى فى دمشق ، شوال ١٣٨٠ — مارس ١٩٦١ . الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد الغزالى — نشرة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . ص ٨٨ .

ملحوظة : أنظر أيضا :

«Runes, Dogobert., *The Dictionary of Philosophy.,* p.235.

16. Linton, Ralph., *An Introduction to Anthropology,* Macmillan, Second Edition, New York. 1959 p. 527.

17. Durkhrim, Emile., *Les Formes Elémentaires de lv Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris 1912. p. 593.

18. Ibid : p. 594.

19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy,* Trans, by Pocock, London 1953. p. 48.

20. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.,* p. 600.

21 Abernethy, George & Langford., *Philosophy of Religion,* Macmillan, New York. 1962. pp. 7--8.

22. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٠ ص ٢٦٥ .

161. Durkheim, Emile., *L'Education Morale,* Paris 1925. p. 6-7.

24. Ibid : p. 8.

25. Ibid : p. 9.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ، (بتكليف من وزارة التربية والتعليم) .

26. Renouvier, Ch., *Science de la Morale.*, Nouvelle Edition, Tome Premier, F. Alcan. Paris 1908. p. V.

(ملحق النصوص . . النص الرابع)

27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London 1944 p. 4.

28. Ibid : p. 21.

29. Ibid : p 15.

30. Ibid ; p. 40.

31. Ibid : p. 48.

32. الدكتور عادل العوا . . . ، القيمة الخلقية ، مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦٠ ص ١٨ .

33. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1952 p. 5.

34. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Kegan Paul London 1960. p. 126.

35. Ibid : p. 127.

36. Gurvitch, G., *Mórale Théorique Et Science des Moeurs*, Press Univers. 1948. p. 1.

37. La Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Logos, Press Uuivers Paris 1949. p. 378.

38. Ibid : P. 391.

39. Ibid : p. 402.

40. Ibid : pp. 430 – 431.

41. Ibid : p. 500.

42. Boutroux, Emile. *Etudes D'Histoire de la Philosóphie*, F. Alcan. Paris 1925. p. 11.

43 Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris 1928. p. 406.

44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London 1944. pp. 84 – 85.

45. Ibid : p. 91.

46. Ibid : p. 116.

47. Ibid ;p 117.

48. Cresson André., *Le Problème Moral Et les Philósophes*, Collec. A. Colin:, Paris. 1947 p. 133.

49. Ibid : p. 134

50. Ibid : p. 135.

51. Durkheim, Emile. *Sociology aud Philosophy*, Trans. By D.F. Pocock, London 1953. p. 35.

52. Ibid : p. 36

53. Ibid : p. 37

ملحوظة :

أنظر « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق »

للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى . فصلة من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid : p. 40.

55. Ibid : p. 42.

56. Ibid : p. 44.

57. Ibid : p. 45.

58. Ibid : p. 45.

59. Ibid : p. 50.

60. Ibid : p. 51.

61. Ibid : p. 52.

62. Ibid : p. 54.

63. Ibid : p. 56.

64. Ibid : p. 57.

65. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris 1925. pp. 124—125.

66. Ibid : p. 125.

67. Ibid : p. 126.

68. Ibid : p. 129.

69. Ibid : p. 130.

70. Ibid : p. 132.

71. Ibid : p. 134.

72. Ruyer, Raymond , *Philosophie de Valeur,* Collect. A. colin. Paris 1952. P. 122.

73. Ibid : p. 5.

74. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy.*, Trans. By D.F. Pocaock, Cohen & West, London 1953. p. 80.

75. Ibid : p. 81.

76. Ibid : p 82.

77. Ibid : p. 83.

78. Ibid : p. 84.

79. Ibid : p. 85.

80. Ibid : pp 86-87.

81. Ibid : p. 57.

82. Ibid : p. 58.

83. Ibid : pp.87-88.

84. Ibid : p. 88.

85. Ibid : p. 91.

86. Ibid : p. 92.

87. Ibid : p. 93.

88. Ibid : p. 53.

89. Ibid : p. 96.

90. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin. Paris 1949. p. 8.

91. Ibid : p. 17.

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب ـ للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى)

92. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs.* Press Univers. Paris 1948. p. ٩

93. Idid : p. 11.

94. Ibid : p. 12.

95. Ibid : p. 14.

96. Ibid : p. 15.

97. Ibid : b. 16.

98. Ibid : p. 17.

99. Ibid ; p. 18.

100. Lévy-Bruhl, Lucien., *La Morale et la Science des Moeurs*, Dixième Edition, F. Alcan, Paris 1927. p. 11.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم ومراجعة الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ـ القاهرة ١٩٥٣ .

101. Ibid : p. IV.

102. Ibid : p. 24.

103. Ibid : p. 66.

104. Ibid : p. 67.

105. Ibid : p. 70.

106. Ibid : p. 81.

107. الأستاذ الدكتور محمد بدوى — « أصول المذهب الاجتماعى فى الأخلاق » فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .

108. Lévy-Bruhl Lucien., *La Morale Et la Science des Moeurs.* Dixième Edition, F. Alcan, Paris, 1927. p. 85.

(ملحق النصوص . . النص الخامس) .

109. Ibid : p. 83.

110 Ibid : p. 84.

111. Ibid : p. 85.

112. Ibid : p. 87.

113. Ibid : p. 88.

117. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris. 1925. p. 2.

115. Durkheim,Emile.,*Sociology and Philosophy*,London 1953.p 49.

116. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris 1925. pp. 2—3.

117. Ibid : p. 4.

118. Ibid : p. 5.

119. Durkheim, Emile., *Sociology, and Philosophy,* London 1953 P. 65.

120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux,* F. Alcan, Paris 1925. p. 17.

121. Ibid : PP. 17-18.

أنظر ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق ، فصلة من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية — للاستاذ الدكتور السيد بدوى — المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid : p. 18.

123. Ibid : p. 19.

124. Ibid : p. 20.

125. Ibid : p. 75.

126. Ibid : P. 77.

127. Ibid : p. 79.

128. Ibid : P. 80.

129. Ibid : P. 6.

الفصل الثالث

المشكلة الدينية

- تمهيد
- مراحل الفكر الديني عند كونت .
- الظاهرة الدينية عند «كولانج Coulanges».
- الإتجاه الوظيفي التاريخي عند «دوركايم» .
- الدين والسحر .
- التابو Taboo
- الدين التوتمي .
- الألوهية والتوتمية .
- «النفس» مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن.
- التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود.

تمهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقى ، البدايات الأولية للفكر الدينى ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هزيود وهومير » (١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هى قديمة قدم الفكر الفلسفى (٢) . فقد تكلم « أفلاطون » عن « مثال الخير » و « مثال المثل » (٣) وعالج « أرسطو » فكرة « القوة والفعل Le puissance et l'acte » والامكان والضرورة ، كما أصطدم أيضا بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الاول » (٤) .

وفى الفلسفة الحديثة ، إصطنع « ديكارت » ، منهجا فاسفيا للتوصل إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلهـــا تتعلق بفكرتنا عن الخالق و « الكامل » و « اللامتناهى » (٥) .

كما إصطدم « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، فى موقفه النقدى للمعرفة ، ففى « نقد العقل الخالص » إعتبر المبحث الالهى مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالعلم ، إلا أنه يتراجع فى « نقد العقل العملى (٦) » ، لكى يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض للواجبات الاخلاقية مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذى يبرر الاخلاق ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الدينى لفكرة الواجب الاخلاقى . (٧)

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كأفكارنا عن « الله Dieu » و « النفس أو الذات Le Moi » و « العالم Le monde »

إنما هى أساسية فى الذهن ، تتصل بمبادىء كلية وعامة فى مدر كاتنا وتعقـلاتنا Raisonnements .

وترتبط تلك الافـكار الثلاثة على « نحو تركيبى « synthétiquement » يتعـــدى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسندنتالية للحساسية والمعرفة (٨) .

وهنـا تـكمن نقطة الضعف الشديدة ، فى فلسفة كانط ، حيث أنه إمتحن تلك المقولات الانطولوجية فى ضوء فلسفته العلميـة ، وأنتهى للاسف إلى بطـلانهـا واستحالتهـا كمعارف للانسان ، بحجة أنه لاتوجد لتلك المقولات الميتافيزيقيـــة الخالصة ، إمدادات معطاة Donné فى الحساسية كى تصاغ فى قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسندنتالية هزيمة للميتافيزيقا ، وانتصـار للمعرفة العلمية التى غزت الفلسفة فى عقر دارها ، ثم صدرت النزعة الوضعية التى لا نجدها إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصه فيما يتعلق بالجانب النقدى منهـا ، حيث أن المذهب الوضعى مدين إلى كانط فى أنه أستطاع الاعتماد على « العلم » والانصراف عن « الفلسفة » .

فرفض أوجست كونت البحث فى « المطلقات » ، وأنـكر القول بالجوهر الميتافيزيقى ، حيث أشار فى خطاب إلى صديقه « فالا Valat » فى ١٥ مايو سنه ١٨١٨ ، وذكر فيه كونت أن « المطلق L'absolu » لاوجود له فى العالم ، وأنه لايوجد إلا « النسبى relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فـكرة زائفة fausse لايقبلها العلم الوضعى ، الذى يقتصر على المعرفه النسبية .

مراحل الفكر الديني عند كونت :

وبصدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن يخضع الدين للفكر الاجتماعي الوضعي ، وذلك استنـــادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الديني برمته .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية L' Etat Théologique إلى ثلاثة أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، ويسميها كونت « الحالة الوثنية Fétishisme » (١٠) وتشتق كلمة « fetish » من الأصل البرتغالي « Feitico » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتيني « Facticius » ، وتعني « رقية » أو « طلسم » أو « تعويذة » .

ولقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زنوج غرب افريقيا ، كما تعني وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الأسنان أو المخالب ، أو المحار أو الريش ، وكلها من تلك الأشياء التي كان يرتديها الزنوج ويضفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والفأل الحسن . (١١).

واستنادا إلى قانون التطور العقلي ، يتحرر الفكر الديني من تلك الحالة الوثنية الخالصة ، فيتقدم الفـــكر نحو الطور الثاني من المرحلة اللاهوتية ويسميه كونت « بمرحلة تعدد الآلهة Polythéisme » وفي تلك المرحلة يتطور الفكر الديني عند كونت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر العقلي والتأمل والخيال (١٢) . ثم يصل الفكر الديني إلى أوج يطوره في مرحلة « التوحيد الالهي Monothéisme » . (١٣)

وما يعنينا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الديني ، هو أن كونت قد افترض قانونا تغيريا ديناميكيا . يفسر تلك التطورات التي طرأت على

الظاهرة الدينية ، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون « دوره العقلى Role Mental » و « دوره الاجتماعى Role Social » .

ويتمثـــل الدور العقلى فى ذلك « الاضمحلال أو التقهقر السريـع Un rapide décroissement » (١٤) حيث أن كونت فى قانونه الثلاثى لتطور الدين ، قد اعتبر عبادة الأصنام والشمس والنجوم ، هى الظاهرة الدينيةالأولى ، « والصورة الأولية » لفجر الدين الانسانى . حيث كانت الافـكار الدينية فى رأى كونت ، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر .

ثم كانت ظـاهرة « تعدد الآلهة polythéisme » التى هى بمثـــابة أول اضمحلال أو تقهقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général فى التفكير الدينى ، كما كان « التوحيد Monothéisme » سببا فى ازدياد هـذا الاضمحلال والتقهقر فى الفكر الدينى . (١٥)

هذا عن الدور العقلى لقانون كونت ، أما عن الدور الاجتماعى ، فيتمثل فى أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لـكل الظواهر الاجتماعية ، من سحر وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا فشيئا .

ومن ثم كان القانون العام للتطور الدينى هو « التقهقر » فقد بدأت ديانة الانسان « بالوثنية » ، لأنهـــا كانت ديانه منزلية تتعلق بالاسرة و « آلهة الاسرة » ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت فى ظاهرة « تعدد الآلهـة » ، بظهور « المدن » ، وتحول الأسر والعشائر والقبائل كى تتركز جميعها فى مدن وأقاليم . وبظهور الحضارات والامبراطوريات الـكبرى ، ظهرت « ديانة التوحيد » .

الظاهرة الدينية عند «كولانج»

ولقد أكد «فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges» هذه الصورة التاريخية لتطور الفكر الدينى — فى كتابه المشهور عن «المدينـــة العتيقة La Cité Antique» . حيث أعلن «كولانج» أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل مايتعلق بالأسرة من نظم «الزواج» و «التبنى» و «الملكية» و «الميراث» و «القرابه» (١٦) .

وبذلك كشف «كولانج» عن مضمون الوظيفة البنائيه للدين الرومانى القديم ، وألقى ضوءا على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشتى الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان — فى رأى كولانج — مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق بالبدنة العاصبة «agnatic lineage» ، وبقوانين «الميراث والملكية» ، و «السلطة الأبوية Patriarchal» (٧١) .

وكان الأب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا ، كما كان «الدين الرومانى» بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين القديم انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت «عبادة الاسلاف Worship of ancestors» هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الأبطال ، تلك العادة الاجتماعية القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ ، وكانت الأسرة هى مهد الدين ، وهى التى « صنعت آلهتها » بنفسها ولنفسها ، على حد تعبير كولانج ، كما كان الدين هو الأساس الذى تستند اليه النظم الاجتماعية ، كالزواج ونظم القرابة — وفى هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هى المشاركة فى نفس الآلهة المنزليين »(١٨) .

الاتجاه الوضعى التاريخى عند « دور كايم » :

وتحقيقا لذلك الاتجاه التاريخى الوظيفى ، الذى نشاهده عند « فوستل دى كولانج » ، وجدنا تلميذه النجيب « إميل دوركايم » . يحاول تطبيق المنهج التاريخى ، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجى ، فى دراسة الظاهره الدينية ، وتطور الفكر الدينى ، ويرتبط المنهج السوسيولوجى التاريخى عند دور كايم ، بناحيتين ، إحداهما « بنائية Structural » والثانية « وظيفية functional »

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة ، أما الناحية الوظيفية ، فترتبط بالمظاهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دور كايم أن يطبق هذا المنهج البنائى الوظيفى على الظاهرات الاجتماعية والدينية ، وذلك بالإلتفات إلى « تاريخ الظاهرة » ، ودراسة ماضيها وتطورها التاريخى ووظيفتها الاجتماعية ، وعلاقاتها البنائية التى تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الاخرى .

فاذا ما أردنا مثلا دراسة آلهة الاغريق ، فعلينا طبقا لمنهج دور كايم ، أن نتتبع تطور « فكرة الالوهية » خلال التاريخ اليونانى ، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التى تطرأ على البناء الاجتماعى ، بدراسة نظم الاسرة اليونانية

القديمة ووظيفتها ، والكشف عن طبيعة بناء الأسر الأبوية Patriarchal Family ونظم المدينة اليونانية ودستورها (٢٠) .

وفى ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل — فى رأى دور كايم — إلى فهم واضح لآلهة الاغريق ، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها فى إحداث التغيرات الدينية ، والتأثير المباشر فى تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلهة القديمة . كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان ، إنما يلقى ضوءاً على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة فى بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دور كايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث عثر دور كايم فى جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل « نظام اجتماعى » ، وانتهى إلى أن روح المجتمع كامنة فى روح الدين ، وأن كل ما هو اجتماعى — كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج — هو دينى الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدين لا يصدر إلا عن الجمعى ، ولا يتحقق إلا فى المجتمع الذى يستمد منه كليته وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو فى ذاته شعورا جمعيا ، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع ، وليس صادراً عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دور كايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما فسرت قدرات الانسان ومثله العليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض

الصور الفطرية التى تضطرب فى نفس الانسان وتجربته ، والتى تعتمل فى ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك « الصور الدينية » والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتمايز تماما عن عالم الانسان الفرد — وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم فى هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انغلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهى حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الإنسانية ، على أنها « غاية الطبيعة Finis Naturae » وأن الكائن الانسانى هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهائى ، حيث أنه الكائن الذى لاتعلوه حقيقة ، لأنه « الحقيقة النهائية المطلقة » .(٢٢)

ولكن « دور كايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى « أسمى من الفرد » ، تلك التى تتحقق فى « المجتمع » باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصطر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفى داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كما أنه يتسم بالجبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دور كايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا مميزا للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين بظهور فكرة الآلهة فيما يرى « فريزر Frazer » ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت «بلا آلهة» ، فالبوذية ـ فيما يقول « Burnouf »

أخلاق بلا دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك أسماها « أولندبرج Oldenburg » « دينا بغير إله » . (٢٣)

والجانية Jainism » ، أيضا هى ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم قديم ، ولذلك أنكرت «الديانة الجانية» ، وجود الموجود « الخالد » «الكامل» ، ولذلك حذف دور كايم فكرة « وجودالإله » كعنصر مميز للحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما — « العقائد Les Croyances » ، « والطقوس Les rites » . وتفترض العقائد - فى رأى دور كايم - تقسيم الأشياء والعالم إلى ما هو « مقدس Sacré » وما هو « غير مقدس Profane » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، هو الصفة المميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rites » فهى نماذج الأفعال ، و « أشكال السلوك » التى ينبغى أن يمارسها الانسان حيال تلك الأشياء المقدسة .(٢٤)

الدين والسحر :

ولكن دور كايم ، يرى أن هـذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهـر الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج السحر بالدين امتزاجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن « هوبير Hubert » و « مارسيل موس Mauss » قد فصلا بين الدين والسحر فصلا تاما ، فى كتابهما « علم الإجتمـاع والانثروبولوجيا « Sociologie Et Anthropologie

ويرى « هوبيروموس » أن الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألقت ضوءا واضحا فى الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد « هوبيروموس » علم تاريخ الأديان انتقاداً شديداً . لأنه — بالرغم من وفرة الوقائع وخصوبة مادة هذا العلم . إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التى يغلب عليها طابع الهوى والتحيز .

ومما يعيب هذا التاريخ الدينى . أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لاتتسم بالعلمية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « الدين والسحر » ، « والصلوات والقربان » ، « والأساطير Mythes » ، و « والخرافات Lègendes » ، وأفكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعا بمعان واحدة أو متقاربة ، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبصدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبيروموس » تحليلا ضافيا لفكرة القربان saorifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من « عمومية universalité » و « ثبات constance » ، فى كل المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبيروموس » أن ظاهرة القربان ، هى بمثابة تطبيق منطق

واجتماعى لفكرة « المقدس sacré » ، حيث أن الأشياء التى نقدمها قربانا ليست مجرد « أشياء وهمية » لاقيمة لها ، وإنما هى « أشياء اجتماعية choses sociales » ومن ثم فهى أشياء « واقعية réelle »[٢٥] .

ولقد عقد « مارسيل موس » مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر . فالسحر — فى حقيقة أمره — بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفكلور Folklore من أمثال M. Skeat ، الذى وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التى تتعلق بالنشاط الزراعى ، والأراضى الزراعية فى « ماليه Malais »[٢٦] .

والمميز الأساسى الذى يميز السحر عن الدين — فى رأى موس — هو التحريم L'interdiction . فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا يبين ذلك التعارض l'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر . فاذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقربان sacrifice ، فان السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléfice .

ففى كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثالية الروحية التى تتجلى فى القربة من الله ، بالتسابيح والعبادات والقربان ، والأمانى والنذور ، وتلك مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاريبه ، التى تتجه لا إلى الله ، وإنما إلى استدعاء أرواح الأسلاف والأجداد ، لإيقاع الأذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الأجراءات السحرية .[٢٧]

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والخفاء ، وترديد الكلمات غير المميزة ، واللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة ، فان الدين على العكس

تماما ، يقتضى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولغته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كى « يفرض » على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات . وفقاً لرغبات الساحر . فان رجل الدين « يسترحم » الاله دون فرض أو اكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القربان على مذبح المعبد حتى تصفح عنه الآلهة .(٢٨)

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن ظاهرة الدين تتمايز تمايز تماما عن ظاهرة السحر . فقد حارب السحر الدين محاربة لا هوادة فيها ، كما أننا نجد فى أفعال السحرة كثيرا من الأعمال والنزعات « اللادينية » .

التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفترض قيام المحرمات l'interdictions أو « التابو » taboo . وفى هذا الصدد يرى رادكليف براون — أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » فى اللغات البولينيزية Polynesians . ومعناها « يمنع أو يحرم »(٢٨) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذى يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دور كايم استخدام كلمة « محرمات interdictions » فهى تفى بالغرض أكثر من كلمة « التابو » التى استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من اتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام فان رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس .

وهناك بعض الطقوس بين « الآرانتا Arunta » تفرض على أفرادها صمتا تاما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية فى الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠) . كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التى لاينبغى أن يتفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلا إسم الميت فى فترة الحداد إلا همسا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكرة التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعا للتبجيل والإحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١) .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهــر الدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التى تمتاز بالثبات والعمومية . فليس المجتمع جسما عضـويا خالصا ، وإنما تكمن فى أعماقه ، تلك الجوانب الهامـة التى ترتبط بتصوراته الدينية ، ومشاعره الخلقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين عند دور كايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو « روحه (٣٢) » .

ولذلك حاول دور كايم - فى ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية ، أن يميط اللثام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن « الله والنفس والعالم » . تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة ، التى هى من مقاصد فلسفات الدين والوجود .

فاصطنع دور كايم نظرية توتمية ، لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، واعتبرها مذهبا كوزمولوجيا Système cosmologique يفسر وجـود الله والنفس والعالم ، من وجهة النظر الاجتماعية (٣٣) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هى ؟ وكيف تشيد مذهبا اجتماعيا فى الوجود ؟؟

الدين التوتمى :

ذهب دور كايم ، إلى أن التوتمية هى الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلهـــا مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانه التوتمية ، فى زعم دور كايم ، هى أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتم Totem » كمصطلح علمى ، إلا فى أواخر القرن الثامن عشر ، فى تلك الكتابات الاثنوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندى « J, Long » الذى نشر كتابا فى لندن سنة ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتم لأول مرة فى تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية(٣٤) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام اجتماعى ، إلا أنه لم يضعها فى صورتها النهائية ولم يصغها فى صيغتها الكاملة (٣٥) .

ولقد اكتشف « بالدوين سبنسر Baldwin spencer » و « جيلين Gillen »« خلال أبحاثهما التى قاما بها فى وسط استراليا ـ فاكتشفا عددا من القبائل التى تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٤٣) .

ثم قام مبشر ألمانى هو « كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منهما ، هما « أرنتا Arunta » و « لوريتجـــا Loritja » ويسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنتـــا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذى كان عالما وملما باللغة الاسترالية البدائية علما وإلماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٣٧) .

ولقد أكمل « إميل دور كايم » ، تلك الجهود ، فاقتصر فى أبحاثه على دراسة الدين البدائى للمجتمعات الإسترالية ، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الدينى فى « الارنتا » ، لأنها فى رأيه أبسط الأشكال الاجتماعية ، حيث أنها تقوم فى تنظيمها الاجتماعى على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعى العشائرى يعتبر فى رأى دور كايم أبسط النظم الاجتماعية فى الحياة البدائية (٣٨) . وذهب دور كايم إلى أن العشيرة فى صورتها الأولية، وهى الصورة الاسترالية، لايمكن أن توجد بدون « التوتم Totem » (٣٩).

ولكننا نتساءل : ما التوتم ؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية ؟

فى الرد على تلك المسائل ، نقول إن التوتم هو إسم أو « رمز emblème » أو «شعار العشيرة » ، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة ، ويميزها عن غيرها من العشائر ، ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيما بينهم ، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن اشتراكهم فى اسم واحد .

وهذا الإسم الذى تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتى أو الحيوانى هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتمها الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد Phratrie وهو رمز تندرج تحته مختلف العشائر التى تشترك فى تواتم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العلم الذى يحملونه معهم فى القتال ، ويدافعون عنه ، ويضعونه على رؤوسهم بعضا من أجزائه أو أعضائه (٤١) .

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دور كايم ، أن لكل فرد توتمة الفردى الخاص ، الذى يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمة الخاص بعلائق وثيقة إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية ، (٤٢) فاذا كان توتمه الخاص مثلا هو النسر ، فانه يعتقد أنه يتميز بقوة الأبصار التى يمتاز بها النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٤٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعى ، وهى أن التوتم الجمعى « وراثى » يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التوتم الفردى فيحصل عليه الفرد « باختياره الحر » ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعانى أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمه الخاص بعد بلوغه ، وانتهاء عمليات « التكريس » initiation الصارمة . (٤٤)

وهناك أيضا « التوتم الجنسى » ، وهو صورة متوسطة بين التوتم الجمعى والتوتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الأسترالية . حيث يكوّن رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين ، « مجتمع الرجال » و « مجتمع النساء » ولكل جنس توتمه الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذى يقدسه ويحرم قتله ، ويحتل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (٤٥)

ويؤكد دور كايم – أن التوتم كرمز أو شعار ليس فردا ، وإنما هو « نوع » espèce بمعنى أنه ليس حيوانا بالذات ، كسلحفاة أو كانجارو ، وانما هو « معنى كلى » ، يمثل السلحفاة ، أو الكانجارو على وجه العموم . (٤٦)

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينية ، وهو صورة لموجود مقدس ، أذ أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية ، لما يسميه دوركايم بالمبـدأ التوتمى Principe totémique الذى يتعلق بموجود إسمى هو « الموجود التـوتمى L'Etre totémique » . كما أن صورة الموجود التوتمى ، التى ينقشها البدائى على الاخشاب أو الأحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمى نفسه . (٤٧)

الألوهية والتوتمية :

ذهب دور كايم إلى أن للتوتم « دوره » الدينى والاجتماعى ، فهو موضوع قداسة وعبادة . وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمى . وصورة مرئية لفكرة غيبية وأن العبادة التى يمارسها البدائى ، انما تتجه نحو مبدأ منبث فى الطبيعة ، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقة تتحقق فى الموجود التوتمى . (٤٨)

وذهب دور كايم إلى أن التوتمية — ليست هى الدين الذى يقدس بعض الحيوانات أو الصور ، وإنما تتحقق فى تلك التواتم ، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها ، وتشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية وفى فقرة هامة يقول دور كايم عن « القوة التوتمية » :

« إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئيـة »
« التى تحل فيها . ثم إنها سابقة عليها فى »
« الوجود ، وتخلد بعدها . يموت الأفراد »
« وتتعاقب الأجيال ، وهذه القوة باقية »
« حاضرة على الدوام فى حيويتها وثباتها » .

« تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت »
« أجيال الماضى وستهب أجيال المستقبل . »
« إن الإله الذى تتجه إليه كل عبادة توتمية »
« بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص ، »
« لا إسم له ولا تاريخ ، يفيض على العالم ، »
« وينبث فيما لا يحصى ولا يعـد من »
« الأشياء . » (٤٩)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو « قوة عامة » منبثة فى الأشياء ، وتتشخص فى التوتم . بمعنى أن الاله التوتمى ، هو تلك القوة الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع فى سائر كائنات العالم » والتوتم ليس إلا الصورة المادية أو الجوهر المرئى لتلك القوة أو الطاقة المنبثة فى عالم البدائى ، وهذه الطاقة وحدها التى يتجه إليها بالعبادة .. إنها جوهر الحياة ومبدأها .

وذهب دوركايم ـ إلى أن للمبدأ التوتمى ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ اخلاقى أيضا ، حيث أن البدائى يقوم بالعبادة وفقا لما قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك العبادات ، الا قوة الاخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى

ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الاخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة أخلاقية جمعية » إلى جانب « قوته الدينية المقدسة » . (٥٠) وللمبدأ التوتمى فيما يرى دوركايم ـــ أشكاله أو صوره المتعددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هى « المانا Mana » .

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هذه المانا ، وعبر عنها بقوله — « يعتقد الميلانيزيون فى وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية . وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للخير وإما للشر ، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت فى متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هى « المانا (٥١) .

هذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه للمانا ، ويرى دوركايم أن لتلك المانا دورها الدينى ، باعتبارها قوة « فوق طبيعيه Surnaturel » تتميز بالأثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزى » هى الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمى ، فان المانا التوتمية هى الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الدينى المبدأ ، وهى أساس الدين التوتمى . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صوره الإله التوتمى ، لأنه « رمز » للاله وشعار الجماعة ، و « علم » العشيرة .

وهنا يصل دوركايم — إلى تلك النتيجة القاطعة ، التى اهتدى اليها بفضل مذهبه الاجتماعى ، وهى أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحدا ...

« Le dieu et la Société ne font qu'un » (٥٢)

واستنادا إلى ذلك الفهم الدوركيمى ، فان إله العشيرة أو الاله التوتمى لايمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الاله الذى يتصوره أفراد العشيرة ويرونه فى رؤية عينيه ، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النبات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجاعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها . بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دور كايم « أول ديانة في الوجود » ، هي عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي الاحساس بالألوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق الذي يشبه إلى حد كبير التأثير الديني الذي تفرضه فكرة الألولوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجاعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توقظ فينا فكرة « المقدس » ، تلك الفكرة السامية التي نقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليهـــا في « طمأنينة » و« محبة » .

هكذا فسر دوركايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فيردها إلى أصل توتمي غريب عنها ، ويضفي عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعي . الأمر الذي يدعونا إلى القول بأنه كان إله « أفلاطون » هو « مثال الخير » ، وإله « أرسطو » هو « العلة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهي على أنه « واجب الوجود » (٥٣) ، فان التصور الدوركايمي لطبيعة الألوهية هو تصور « إجتماعي توتمي » وأن الإله الدوركيمي إنما هو الإله التوتم .

وإذا كان التصور الديكارتي للألوهية يتحقق في « الكامل واللامتناهي » ، وإذا كان التصور الكانطي للألوهية يتمثل في مبدأ كلي في الذهن الانساني . فان إله دوركايم يتحقق في المبدأ التوتمي ، الذي يتشخص في التوتم ، ويتجلى في العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبـــادة وموضع قداسة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس.

ودور كايم فى هذا التفسير الاجتماعى للألوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الانسان الفرد ، وإنما هى فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وقد إنساق دوركايم فى هذا الفهم الاجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلا عن فكرة « عبادة الأسلاف ، وأن فكرة الألوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع .

فالله عند البدائيين هو « الجد الاول » الذى يمجده البدائى ، ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش « كصائد عظيم و « كساحر عليم » ، وكرئيس للقبيلة ، فالله فى اعتقادهم هو الجد الاول للقبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الألوهية بالعقيدة التوتمية (٥٤) .

ولذلك يرى دوركايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لاول مرة إلها مكوناً كله من عناصر إنسانية ، فإننا نجده فى المسيحية . ففى المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه — ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها بالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥٥). وهذا تبرير دوركايمى يبرر به تشخص الله فى صورة انسان فى العقيدة الطوطميه.

النفس مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن :

كما عالج دوركايم فكرة الألوهية فقد تطرق أيضاً الى بحث مسألة النفس نظرا

لأهميتها فى كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ، خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هى على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو ، هى المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر ، كيف جاء ؟! وإلم جاء وإلى أين المصير ؟! (٥٦)

وحاول دور كايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلولا من من وجهة النظر الإجتماعية ، فدرس مصادرها فى المجتمعات البدائية ، وكشف عن أصولها الاولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففى المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائى أن « النفس » تتميز تماما عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنه فى حالات النوم أو الاغماء أو الموت ، كما قد تغيب عنه فى كثير من الاحيان . كما أن النفس حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة فى الغابات ، وتتحرك حرة بين الاشجار والاغصان ، كما أنها فى حياتها تلك ، يكون لها وجودها المستقل فى العالم الآخر ، فهى تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقنص .

والنفس عند البدائى الاسترالى ، قوة « غيبية » لامرئية ، لايراها إلا الساحر ، أو كبار السن من رجال القبيلة ، فان لديهم القدرة والمران على مشاهدتها ، إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة "Tully River" ، فهى عندهم مادة أثيرية مثل الظل ، أو « النفَس » كما يتمثل فى الشهيق والزفير (٥٧)

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط مصيرها بأرواح الاجداد والاسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أرانتا Arunta » عند خروج الروح من الجسد حتى تغادره تماما . ومن ثم غالبا

ماتقام طقوس جنائزية حيث يأكلون لحم الميت اعتقادا منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كموضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند « أرانتا » باسم Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana (٥٨) .

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطىء البحيرة ، أو فى السماء خلف السحب ، أو بعيدا فيما وراء البحر (٥٩) . ويكون عالم الأرواح والنفوس ويؤلف مجتمعا له أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبعثا للشر والنقمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش فى العالم الآخر لكى تتجسد كما يقول «سبنسر» و«جيلين» Gillen ، فى الأطفال حديثى العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية فى صورة جد من الأسلاف القدامى ، وهذا مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى الأخرى ، وفى تجسدها ثانية لاستعادة أمجاد الأسـلاف وبطولاتهم ، فإن الأسلاف هم « كائنات مقدسة » ، بل هم « آلهة » القبيلة نفسها كما أشـار دوركايم (٦١) .

وهناك تمايز قائم بين « عالم النفوس » و « عالم الأرواح » حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشمل فى الديانة الاسترالية البدائية على شخوص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر محورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » و « الآلهة » (٦٢) .

وليست النفس روحا ، لأن النفس تنغلق فى جسم وترتبط فى بدن ،

يمكن أن تغادره فى حالات الحلم أو الغفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهى حرة فى انتقالها وحركتها المكانية ، وفى وجودها المستقل إلا أنها ترتبط فى حركتها وإنتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ماتعيش تلك الأرواح إلى جانب البحيرات أو الصخور أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم (٦٣) . كما أنها قد تتجسد الأطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول فى البدن (٦٤) والنفس لاتصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلتها للانتقال والتحرر .

ولقد إعترض دوركايم — على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانية حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائى فى « الحياة المزدوجة » التى يحياها فى يقظته من ناحية ، وفى نومه من ناحية أخرى (٦٥) .

وأن ظاهرة الأحلام هى التى تفسر للبدائى وجود النفس وحركتها وفاعليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دوركايم يعترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذى أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فإن فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هى من العمق والتعقيد بحيث لايتوصل إليها العقل البدائى الساذج . فليس للبدائى تلك المخيلة القوية التى تستطيع أن ترى فى النفس قوة أثيرية تنطلق من داخله (٦٦) .

ولذلك يرى دوركايم أن ظاهرة الأحلام ليست سببا كافيا فى صدور

فكرة النفس وخلودها (٦٧) حيث أن فكرة النفس، فى رأى دوركايم ، إذا نظرنا إليها فى ذاتها ، نجدها لا تتضمن فكرة خلودها، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتمايز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كليا .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يثخنه من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال متشابهة على البدن الذى تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعى أو البديهى أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة — فما هو مصدر خلودها ؟ ! وكيف نفسر بقاءها بعد الموت ؟!!

يجيب دوركايم على تلك المسألة الفلسفية الصميمة ، فيقدم لها حلا اجتماعيا عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف . فهو يرى أن الأرواح حين تستقل عن أبدانها ، إنما تحل ثانية وتتجسد فى نفوس المواليد الجدد من الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . واستنادا إلى خلود نفوس الأجداد فإن أرواح الأسلاف هى المبدأ التوتمى فى إنتشاره وتجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماما كما تفعل البلازما الجرثومية فى إنتقالها وتوريثها وإنتشارها.

ولذلك — ذهب دوركايم — إلى أن الاعتقاد فى خلود النفس ، قد صدر أصلا عن خلود الحياة الاجتماعية وأزلية البقاء الاجتماعى ، حيث « يموت أفراد العشيرة، ولكن تبقى العشيرة أبدا «Les individus meurent,mais le Clan Survit» ، ويفنى الأشخاص ، ولكن المجتمع يدوم ويحيا ويخلد . ولذلك كان « خلود

المجتمع » ، هو التفسير الاجتماعى الدوركايمى لفكرة « خلود النفس » (٦٨) .

التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دوركايم أن يجعل من التوتمية مذهبا فى الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانسانى وطفولته ، ذلك الدين البدائى الذى استطاع كأى دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائى .

ولذلك أكد دور كايم أن نظام الكون فى المجتمعات البدائية ، ليس إلا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعى . فالقبيلة وهى الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ، تنشطر إلى بطون أو اتحادات Phratries . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شىء من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات ، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها إمتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنتسب كلية إلى عالم القبيلة فى رحابته وسعته .

فالقبيلة لا تضم فى بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفى جوف ذلك الكون الذى هو كون القبيلة تلتئم الأحياء والأشياء . ولذلك يعتقد البدائى كما يقول « فيزون Fison » أن « القبيلة » هى « العالم Le Monde » ، وأنه كفرد ينتسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هى أجزاء القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد أستخلص دور كايم ـ من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود ، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » . وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية ، التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هي حقائق اجتماعية ، فان الدين عند دور كايم ، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع ، وفي أحضان الدين انبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدين إذن ، دور كايم ، حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة تجريبية ، كما يدعي « ماكس مولر Max Muller » ، حين أخذ بالمبدأ التجريبي القديم « لاشيء في العقل مالم يكن من قبل في الحس »
"Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus"(٧٠)

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقه على الدين ، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية حيث أن ظواهر الطبيعة ، هي التي تثير الفكر الديني ، حين يتأملها الانسان ، فيصيبه الدهش ويلحقه العجب والبهر . ولذلك كانت الطبيعة عند ماكس مولر ، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من رهبة وخوف ، وما يتسم به من دهشة وإعجاب ، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين ، وعن تلك الانفعالات الحسية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصورات الدينية (٧١) .

ولقد إعترض دور كايم على ماكس مولر الذي التفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دور كايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة ، ولايمكن اعتبارها مصدرا دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٢) .

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينية القوية . وكذلك ليس للبدائى القدرة على التفكير والتأمل فى تلك المظاهر المتناسقة الراتبة ، واستكشاف الدين فى هذا النظام الطبيعى الرتيب . ثم أنه لايكفى على الاطلاق أن نعجب بشىء لكى نعتبره مقدسا ، انما ينبغى أن نميز تمام التمييز بين إنفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الدينى والتصورات الدينية . (٧٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها فى كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها فى البناء الاجتماعى ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفى ضوء مناهج الانثرولوجيا الوظيفية .

وفى هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » ، الدين عند « الكبسجس Kipsigis » ، وتتبع الظاهرة الدينية فى هذا المجتمع البدائى ، عن طريق الدراسة الاثنوجرافية لطقوس الكبسجس وصلواتهم التى يقيمونها للاله « آسيس Asis » . (٧٤)

كما طبق « راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفى التكاملى ، فى دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الأندمانية ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للاثار التى تظهر فى عواطف الأفرد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف براون » معالم منهجه فى دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائية،فى محاضرته المشهورة عن «الدين والمجتمع Religion and Society»، وفى تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التى تتبع دراسة الظاهر الدينية، تلك التى تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والعملية التى تدور حول الشعائر والطقوس الدينية، والنظر إلى السلوك الانسانى الدينى على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية، تظهر فى طقوس، وتتحقق فى عبادات، ويعبر عنها فى شعائر .(٧٥)

ولا يقتصر رادكليف براون على مجرد الوصف الاثنوجرافى، بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الدينى، ويضعه تحت محك التجربة، فيتابع المشاهدات والملاحظات، أثناء الاحتفالات الدينية، ويدرس ذلك التواتر القائم فى أوقات الشعائر والطقوس، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة، ويدرس وظيفتها أو معناها، وما تشير إليه ودورها فى النسق الدينى .

ثم يربط رادكليف بروان ذلك كله، بدراسة الشعائر الدينية فى ضوء البناء الاجتماعى، ووظيفة الدين والطقوس فى الميكانيزم الاجتماعى، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ،ظاهرة اجتماعية، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية، وتلك هى غاية النزعة الوضعية الاجتماعية، التى تمثلها مدرسة « اميل دور كايم».

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Séailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.

2. Ibid ; p. 803.

3. Ibid ; p. 804.

4. Ibid : p. 809.

5. Ibid : p. 837.

6. Ibid : p. 846.

7. Albernethy, George., *Philosophy of Religion.*, Macmillan, New York 1962. pp.7-8.

7. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers, Paris 1950. p. XXV.

9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris p. 7.

(ملحق النصوص . . النص السادس)

10. Comte, Auguste., *Discours sur* L'*esprit Positif,* Société Positiviste Internationale, Paris 1923. pp. 3—4.

11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories,* Trans. From German by H. J. Rose., London 1931. p. 59.

12. Comte, Auguste, *Discours sur L'esprit Positif*, p. 5.

13. Ibid : p. 6.

14. Ibid ; p. 6.

15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris 1947. p. 193.

16. فوستل دى كولانج — المدينة العتيقة ، الترجمة العربية لعباس بيومى والدواخلى ص ٢٢٦ .

17. Radcliffe - Brown, A. R., *Structure and Functión in Primitive Society*, Cohen, London 1956. p. 162.

18. فوستل دى كولانج — المدينة العتيقة — ص ٤١ .

19. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Cohen, London 1953 p. xxiii·

20. Ibid : p. 31.

21. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Reiigieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 598.

22. Ibid : p. 637.

23. Durkheim Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F, Alcan Paris. 1912. p. 42.

24. Ibid : p. 58.

25. Mauss,Marcel.,*Sociologie Et Anthropologie*.,Paris 1950.p.138.

26. Ibid ; p. 10.

27. Ibid : p. 14.

28. Ibid : p. 15.

29. Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function In Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London. 1956. p 133.

30. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religion Life*, Trans By Joseph Ward Swain, London 1957. Second Impr. p. 305.

31. Ibid : p. 303.

32. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* F. Alcan, Paris 1912 p. 599.

33. Ibid : p. 200

34. Ibid : p. 124

35. Ibid : p. 126

36. Ibid : p. 128

37. Ibid : p. 129

38. Ibid : p. 136

39. Ibid : p. 239

40. Ibid : p. 150

41. Ibid : p. 158

42. Ibid : p. 223

43. Ibid : p. 225

44. Ibid: pp. 229-230

45. Ibid : p. 234

46. Ibid : p. 146

47. Ibid : p. 198

48. Ibid : p. 269.

49. Ibid : p. 269.

(ملحق النصوص . . النص السابع) .

50. Ibid : p. 271.

51. Ibid : p. 277.

(ملحق النصوص . . النص الثامن) .

52. Ibid : pp. 294—295.

(ملحق النصوص . . النص التاسع) .

53. الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ـ الله والعالم ـ الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها ـ الكتاب الذهبى المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من مارس سنة ١٩٥٢ ـ إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ ـ القاهرة ـ مطبعة مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 415—416.

55. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Réligieuse*, p. 96.

56. الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ـ الله والعالم والصلة بينهما ـ الكتاب الذهبى ـ المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ـ مطبعة مصر ١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57· Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957· P.242 .

58. Idid : p. 244.

59. Ibid : p. 245.

60. Ibid : p. 247.

61. Ibid : p. 248.

62. Ibid : b. 273.

63. Ibid : p. 273.

64. Ibid ; p. 275.

65. Durkheim, Emile , *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid : p. 68.

67. Ibid : p. 383.

68. Ibid : p. 384.

ملحق النصوص ... النص العاشر

69. Durkheim, Emile , *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris· 1912. P. 201.

ملحق النصوص ... النص الحادى عشر

70. Ibid : p. 103.

71. Ibid : p. 104.

ملحق النصوص ... النص الثانى عشر

72. Ibid : p. 119.

72. Ibid : p. 120.

74. Peristiany, J. G., *Lhe Social Institution of The Kipsigis*, Rontledge, London. 1939. P. 214.

75. Radcliff, —Brown, A. R., *Structure and Funciion in Primitive Society*, Cohen, Second impression. 1956. P. 153.

الفصل الرابع

مناقشة وتقويم نتائج علم الإجتماع
الأخلاق والدين

- دور كايم كفيلسوف أخلاق
- بين « دور كايم » و « كانط » .
- هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الإجتماعى .
- أخلاق « الضغط » وأخلاق « التطلع » .
- الإلزام الوجودى .
- الشعور الدينى والإيمان .
- « الدين التوتمى » فى ميزان النقد .

لم يتعثر علم الإجتماع فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، إستناداً إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل « الخير والشر » و « التفاؤل والتشاؤم » و « الضمير والواجب الخلقى » ، كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد فى قول الاجتماعيين إن الظاهرة الأخلاقية هى واقعة إجتماعية ، حيث أن « الظاهرة » أو « الواقعة » هى مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية ، حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب . فلا يمكن أن نستعيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكفى إطلاقا لحل تلك المشكلات التى تعترض سبيل « الفاعل الأخلاقى » ، فإن ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

دوركايم كفيلسوف اخلاقى :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرتهم إلى صيرورة مستمرة فى الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر هدمها ، حيث يتعذر علينا

أن نقتن القواعد الأخلاقية ، لعالم متغير لإثبات فيه ، فهناك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولد وتنتعش ، ومن شأن هذا التكثر فى الحال الاجتماعى المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام « علم العادات الأخلاقية » . فلا يمكنه أن يشرع قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا تتزعزع الأسس التى يقوم عليها علم الأخلاق الاجتماعية ، الذى شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بديلا عن « أخلاق الفلسفة » . (١)

كما نلاحظ أن دوركايم يؤكد أول ما يؤكد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة إستقلال الإرادة الخلقية ، إستقلالا ذاتيا ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال الارادة الذاتى ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع فى ذاته ، وييسر له الاضطلاع بهذا النظام الأخلاقى الاجتماعى عن طريق التربية ، فيقول دوركايم فى فقرة هامة من كتابه عن « التربية الأخلاقية L' Education Morale » : ـ

« إننا نبدأ بالشعور بالقواعد الأخلاقية »
« على نحو سلبى ، ونجد أن التربية تحملها إلى »
« الطفل من خارج وتفرضها عليه ، فتبسط »
« سلطانها ونفوذها . »

« ولكن فى وسعنا أن نبحث عن طبيعتها »
« وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »
« سبب وجودها » .

« وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن نتخذها »
« موضوع علم » .

« فإذا فرضنا أن هـذا العلم قد انتهى »
« واكتمل ، لأصبحنا سادة العالم الأخلاقى ، »
« ولرأينا أن الأخلاق لم تعد أمرا خارجا »
« عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا من الأفكار »
« الواضحة المتميزة ، التى ندرك كل صلاتها »
« بعضها بالبعض . (٢)

يتضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهامة ، أنها تتم عن مقصد ميتافيزيقى خفى ، يود دوركايم أن لا يعترف به . ففى قوله « إذا فرضنا أن هذا العالم قد انتهى وإكتمل » ...، يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتفائل ، حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الأخلاقى ، وهو يعتنق بهذا القول الفلسفى مبدأ تاريخيا من مبادىء فلسفات التاريخ ، حين يعدنا وعدا وضعيا ، مضمونه أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ « إستقلال إرادته الذاتى » ، إلا إذا اكتمل علم الأخلاق الاجتماعية ، وعلينا أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دوركايم ويتم العلم المرموق .

ولا شك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى ، لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقى . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة التمام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع فى ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة أحوال المجتمعات ،

هو علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذلك فإنه لن ينتهى قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الأخلاقية ، هى مسألة محاولة ؟ ! فيعدنا بإنتظار إكتمال علم الأخلاق الاجتماعية وإنتهائه ! !

وكيف يستعيض دوركايم عن الفكر الميتافيزيقى الأخلاقى ، بتصور ضمير جمعى لكائن غيبى هو الكائن الاجتماعى الأعظم ؟ ! فيضفى عليه طابعا إلهيا مقدسا ؟ ! . لا شك أن دوركايم لم يخرج عن نطاق الفيلسوف ، ولذلك وضع چورفتش Gurvitch ، مذهب دوركايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليفى بريل وأسماها مذاهب « ما بعد الأخـــلاق التقليـدية Les Métamorales traditionnelles » ولم يتردد « جورفيتش » من أن ينعت المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، بأنه مـذهب أخلاقى نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى ، والمذهب الميتـافيزيقى . « Une Métemorale Semi-sociologique, semi-metaphysique »

لأن دوركايم فى رأى جورفتش ، قد إفترض ضميرا جمعيا وهميا ، وخلع على المجتمع سمات الألوهية والقداسة . (٣)

بين دوركايم وكانط :

ولم يختلف دوركايم كثيرا عن الفيلسوف الألمانى « كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد إفترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على إعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الأخلاق والواجب . ونحن لا نرى دوركايم ولا نجده إلا « أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الإجتماع .

حيث أن دور كايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى إستناداً إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما افترض دور كايم للواجب الخلقى مصدراً اجتماعياً .

على إعتبار أن « المجتمع » هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاقى . لأن المجتمع هو مبعث الروح الدينى ، وهو « الله بذاته » حين يتجلى أو يتحقق فى الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كانط بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كانط فى ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التى يواجهها دور كايم فى ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الإلزام الخلقى ، فنظرت أخلاق دور كايم إلى الالزام على أنه وليد الضغط الاجتماعى أو القسر الخارجى ، على اعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » إنما يأتى من « خارج الإنسان » (٤) .

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعى ، ليس ملزما فى ذاته ، حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سخيفة ، أو « لا معقولة » إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزماً بها (٥) .

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الإجتماعى La contrainte sociale ، ليس إلزاما خلقياً ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفى arbitraire . وإستناداً إلى

ذلك الاعتراض ، يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية ، وقصورها ونقصها ، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجى فى تفسير الإلزام الخلق (١) .

هجوم الفلاسفة على فكرة الالزام الاجتماعى :

ولقد احتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الإلزام الاجتماعى بقوله « إنه شىء لا معنى له ، ذلك الالتزام الذى له من القدرة ، ما يجعل الإنسان يريد على الرغم منه » (٧) .

وذهب الفيلسوف الاخلاق « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Eormaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الأخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابة « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يبتلع الأخلاق ويحيلها إلى علم تاريخى وضعى المعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلا واجب أو الزام » .

على أعتبار أن الواجب الحقيقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » النقى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الإنسان المخلص الذى يفى بجميع الشروط الخقلية . ولذلك فان « الواجب المطلق » هو إرادة ذاتية للانسان لتحقيق واجبه ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودى « علماً » بل « منهجاً » (١٠) .

ولقد هاجم « هنرى برجسون Bergson » الأخلاق الاجتماعية هجوما

عنيفا ، وبخاصة فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين Les Deux Sources de La Morale Et de La Religion » ، واعتبر المجتمع الأخلاقى الدوركيمى ، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الأخلاق الإجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته فى المحافظة على كيان المجتمع . ولكنا إذا أخذنا بوجهة النظر الإجتماعية فى الأخلاق ، فكيف نفسر ظهور « النبى » ، « والقديس » و « البطل » ؟ ! وعلى أى أساس اجتماعى يصدر « الحكيم » ، « والزعيم » و « الفيلسوف » ؟ ؟ ! ! .

ومن هنا يصف « برجسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزاً تاما بين ما هو « إستاتيكى » ، وما هو « ديناميكى » فى ميدان الأخلاق كما يميز بصدد الإلزام بين « الضرورة » و « الواجب» . وذهب إلى أن جبرية دور كايم الأخلاقية ، هى قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجى » ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الإلزام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الالزام الغريزى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبتعد تماما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ؛ لأن الواجب البرجسونى هـــو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حراً .

« والأخلاق الديناميكية ، المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها « نزوع حر » وليست خضوعا لضرورة الأخلاق المغلقة ، فالواجب الخلق يتضمن فى ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها (١١) .

أخلاق الضغط وأخلاق التطلع :

ولذلك اعترض برجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الإلزام بضغط المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دور كايم على حد تعبير برجسون هى « أخلاق الضغط Pression » تلك التى يميزها عن أخلاق الجذب « والتطلع aspiration » . (١٢)

فأخلاق الضغط ضرورة تتعلق بالعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوحاة من أخلاق النفس المتفتحة L'âme ouverte (١٣) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ، وتتجسم فى أخلاق « الحكيم » والبطل ، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق « الأنبياء » وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هى أخلاق النفس المتفتحة ، التى هى « نداء un appel » (١٤) نداء البطل ، واستجابة الفرد لنداء الإنسانية ، فهى المثل الأعلى « المحبة والكمال الأخلاق » . ولذلك قامت « الأخلاق الديناميكية » المتحركة ، على أكتاف عظماء البشر من الأبطال والأنبياء . الأمر الذى يختلف تماما على الأخلاق الاستاتيكية المغلقة ، أخلاق الضغط والاكراه ؛ التى تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis - a - atergo » .

على حين أن أخلاق التطلع هى انطلاقة حرة بدافع التطلع و « الجاذبية »

من الأمام ، وهى حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعوراً بالفرح والحماسة ، حيث أن فرح التطلع البرجسونى ، لا يصدر إلا عن تلك النفس المتفتحة ، التى تفيض حماسة نحو « الغيرى » واللامحدود .

حيث أن الفارق الأساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ، وأخلاق التطلع الانسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والغيرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة l'âme close » ، « والنفس المتفتحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا انتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكى المغلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والإلزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والا كراه وفى فقرة هامة يقول برجسون :

« نرى أن الاستاتيكى البحت فى »
« الأخلاق هو أمر (تحت عقلى) أما »
« الديناميكى المحض ، فهو أمر (فوق »
« عقلى) ، أحدهما يصدر من إرادة »
« الطبيعة ، والثانى يتصل بعبقرية »
« الانسان » . (١٦)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التمايز الأكيد بين أخلاق المجتمع التى هى غلاف خارجى ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهى قشره التقاليد والعادات ،

ولذلك إعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكية جامدة تتصل بما هو « تحت عقلى L'Infra-intellectuel » .

أما أخلاق الانسانية فلا ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تنبثق مما هو « فوق عقلى Supra-intellectuel » وتصدر عن « العبقرية الانسانية le génie humain » حيث أن هناك « كائنا غافيا » فى أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفى كل منا « جانبا صوفيا » مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته . (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذى يريد أن يحشر سقراط فى زمرة النفوس المغلقة ؟ ! (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليونانى ، وكان له أثره العظيم فى مستقبل الفكر الاخلاقى .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك فان الحكم الأخلاقى الجمعى حكم صارم عنيف ، ويعتبر مسئولا مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

إن الأخلاق الجمعية تحرص بالزمها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها ، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل فى حكم المجموع والرأى العام ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبدأ خاضعا لإلزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كى تتحدى فكرة الالزام الجمعى ولكى تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمعية ، وانكرت إلزامها وحتمها . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

العادات والتقاليد ، لكي يحدد الإنسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له . ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى احتجاج مستمر للعقل ، وللذات الانسانية الفردة ، ضد الاستغراق فى العادات الجامدة .

الالزام الوجودى :

والالزام الاخلاقى — عند فيلسوف وجودى مثل « سورين كيركجورد » ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو إرادة قوية تنبع من ذاته . ولذلك افترضت الاخلاقيه الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند « كيركجورد » . فى مجاله الأخلاقى إلى « سلطه خارجية » ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحركها المجتمع كما يهوى ، ولذلك فان الانسان الأخلاقى الحق ، هو الذى يختار « قيمه » وحريته.

وإذا كانت الحرية هى إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع ، هى المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية . ولذلك يقول كيركجورد فى عبارة مشهورة « اختر ذاتك قبل أن يختارها لك الآخرون» (٣٠) .

فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هى أمر حتمى مفروض على الانسان ، فهو « حر » و « مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية — عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هى « الأصل الوحيد لكل القيم L'unipue fondement des valeurs » (٢١).

واستناداً إلى ذلك الفهم ، فان القيمة الاخلاقية ، لا تصدر كاشاء لها دوركايم أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع ، وإنما تتعلق القيم الاخلاقية بوجودنا الفردى الخالص ، فان « القيمة » ، هى مايطلب وما يراد ، باعتراف العقل وتأييده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لأنهـا « حافز عمل » « ودافع سلوك » .

ولقد توهم دور كايم ، أن القيمة ، تتضمن بذاتها وجوداً متحققا ، ولكن القيمة ليست بذاتها وجودا ، وإنما هى « شرط للوجود » ، وجود الذات أو « الأنا » مصدر القيمة . فى الواقع لقد بحث دور كايم عن القيمة الخلقية فى الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنة فى ذات الانسان .

ولذلك ذهب « ريفيه لوسن René Le Senne » الذى يقف من الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » (٢٢) ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوجية فى الأخلاق ، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه « جزء من الطبيعة » .(٢٣) وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هى كالظواهر الطبيعية ، وهذه مسلمة تثير الكثير من الصعوبات ، ويقول « لوسن » إن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا ، يقدم لنا الكثير من الحلول ، التى تتعلق بمسائل الالزام والواجب والضمير ، وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع . كما أن الميتافيزيقا بصدد الأخلاق، تؤكد حرية الارادة، فبدون الحرية تفقد الأخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها.(٢٤) إن القيمة الخلقية عند « لوسن » هى قيمة الذات Valeur du moi » حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر . (٢٥).

كما أن القيم لا تصدر إلا عن « الفكر » و « الروح » كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبدع النور . وبذلك يعتنق « رينيه لوسن » (٣٦) فلسفة روحية من « فلسفات القيم Philosophie de Valeur » ويؤمن بأن الأخلاق إنمـــا تصدر عن « الأنا » أو الذات ، التى تنشد وجه المطلق والتى تتجـه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان « رينيه لوسن » قد أعاد الأخـلاق والقيم الخلقيـة إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الأخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فان هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد « موريس جنزبرج » الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقى . (٢٧)

وذهب « جورفيتش » إلى ضرورة الأخذ باتجاهات الأخـلاق النظرية La Morale théorique دون ما حاجة إلى انتقادها والاعتراض عليها على ما فعل ليفى بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلسفة وأثرها المتبادل فى علم العادات الأخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقى ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، صدرت كلها مع فلسفات ديكارت (٢٨) وكانط ، وفخته Fichte .

كما أننا لا نستطيع إلغاء فلسفة « باسكال » الأخلاقيـة ، تلك الفلسفة المشرقه التى تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمو بمرتبـة الأخلاق

إلى أرفع المراتب ، ليقول لنا : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق (٢٩)
« La Vraie Morale se moque de la morale .

وذهب « باسكال » إلى أن معطيات الأخلاق لا تصدر عن « العقل La Raison » وإنما تصدر جميعها بفضل « الحدس الديني L' intuition religieuse » عن القلب « la coeur » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى . وبذلك يقابل باسكال بين « حدس العقل ، وحدس القلب » ، فيقول فى عبارة مشهورة : « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل » (٣٠) « La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point » .

وبصدد قيام علم العادات الخلقية ، إعترض « جورفتش » على « ليفى بريل » وذهب إلى أن تلك الموازاة التى وضعها « ليفى بريل » بين « الحقيقة الأخلاقية » ، « والحقيقة الفزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة . (٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى » الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتمايز تماما عن ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيمائية .

ولا يفوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبتغيها « ليفى بريل » و « البير باييه » إنما تهبط بالانسان إلى « منزلة الشىء » ، فتقضى تماما على جوانبه الانسانية . كما أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البير باييه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده كما لا يمكن أن نحذف « الذات » أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا لمسائل عسيرة ،

وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات . . وفى ضوء تلك الاعتراضات تتهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق الوضعية .

* * *

وإذا إنتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية فى «الدين»، لوجدنا كيف يتعثر علم الاجتماع الدوركيمى فى تفسيره لفكرة الألوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب الاجتماع الدوركيمى فى فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة إجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه فى «القلب» ، «والضمير »، ويتمثل فى الحضرة مع الله سبحانه، عن طريق «إخلاص النية » فى الاتجاه ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها فى حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هى « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهى موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وحبا ، وتغمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الدينى » على حد تعبير « رينيه لوسن » هو القوة الروحية الباطنة التى تسمو بالانسان فترفعه من عالم المادة إلى عالم الروح (٣٢) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux .

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الانسانى ، وينكشف فى « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ، بالنظر إلى الله

تعالى كموضوع عبادة ومحبة objet d'amour ، نناجيه سبحانه دون غفلة أو حجاب ، فمنه نقترب ، وإليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ليس ظاهرة إجتماعية ، إنما هو موقف صوفى خالص بين يدى الله ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة . والدين منطلق مشاعر تجيش فى الوجدان ، وجماع معان ، تقع فى القلب ، وهو تجربة يعانيها الصوفى حين يقع فى الحال ، والحال بلغة « القشيرى هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا أجتلاب ولا إكتساب » (٣٣) بمعنى أننا لا نستمده من الآخرين .

لأن الشعور الدينى إنما هو « شعور ذاتى خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعى كى يحظى الانسان بالحضور الإلهى . والله لا يتصل إلا بالانسان الفرد ، ولا ينكشف إلا فى « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد « بالحضور الإلهى » .

الشعور الدينى والايمان :

فالشعور الدينى إذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دوركايم . فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصاله ودوامه ، يناجيه الانسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الاشارة والرمز ، وهى لغة المشاعر ، التى تحتاج إلى « الصمت البليغ » ، الذى يفوق فصاحة الكلام الذى هو « لغة المجتمع » .

وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » . (٣٤) والشعور الدينى ، شعور فطرى ، قديم قدم

الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائى والمتحضر ، لأن الدين جوهـر ذاتى كامن فى جبلة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن قـد نرى مجتمعات لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكنا لا نعرف أبداً مجتمعاً بلا دين .

ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين ما هو دينى ، وما هو اجتماعى ، ولم يضع خطاً فاصلا بين العنصر الفردى فى الدين والعنصر الجماعى ، حيث أننا نجد أن الشعور الدينى هو بالضرورة شعور ذاتى جوهـرى ، قبل أن يكون شـعورا جماعياً .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة فى الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة اجتماعية نظرا لجبريتهـا وعموميتهـا ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع «باستيد» أن دور كايم قد خلط خلطاً تاماً بين ما هو «دينى» وما هو «اجتماعى» (٣٥) .

فلقـد بدأ العنصر الدينى نقيـــا خالصاً ، على ما يقول « أندرو لانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتماعى الأسطورى ، كى يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الاجتماعى وطغى على الجوانب النقيه ، وقضت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية (٣٦) .

ولذلك ثار « مارتن لوثر » عـلى تلك القشرة التى حجبت النقـــاء الدينى، واعترض على طقوس الـكاثوليك وشـعائرهم ، (٣٧) وأقام المذهب البروتستانتى

الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الاجتماعى على الدين .

على اعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فان الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقـــة » ، لأنهـا ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على عكس الحـال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحـة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافيه » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمنابعـه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصـة ، قـد تدوم بالمعـاناة فى عزلة ، وقـد تثمر بالمجاهدة فى « خـلوة روحية » ، ولقـد أكد « ديسو Dussaud » على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الانسان إلى حالة « الانجذاب L'extase » (٣٩) والله يتجلى للفرد لا للمجتمع.

الدين التوتمى فى ميزان النقد :

فنحن نسأل دور كايم بدورنا — لماذا لا يقرر أن العاطفـة الدينيه ، هى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنـا دور كايم — عن صورة أوليـة لشـكل بدائى للدين ، هو الدين التوتمى — إلا أننا نجد أن « الاب شميت Schmidt » قد عقـد فصلا كاملا

عن « التوتمية » فى كتابه المشهور الذى نشره عن « أصل الدين ونشأته »
« The Origin and growth of Religion, Facts and Theories »

وذهب شميت إلى أن « التوتمية » ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا اليها كظاهرة دينية . وقد ظهرت التوتمية لأول مرة كمعتقد دينى فى كتابات J.F.M'Lennan ، الذى إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين فى مقاله المشهور « On the Worship of Animals and Plants » . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية فى دوامات Lubbock وتايلور Tylor و « سبنسر Spencer » ، ولكن هؤلاء جميعا لم يتمكنوا — فى رأى « شميت » من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة. تلك الظاهرة التى نعانى حتى اليوم صعوبة واضحة فى فهمها ، وسبر غورها ، وبخاصة فى مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب « فريزر Frazer » سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن « التوتمية »، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » فى تلك الكتابات، كتلة هائلة من المعلومات والتفصيلات الجزئية ، عن الظاهره التوتمية ، وأراد « فريزر » أن يستخلص من كل تلك الماده الغزيرة ، التى جمعها عن الظاهرة التوتمية ، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة « أصل التوتمية » .

ولقد افترض « فريزر » لتفسير أصل الظاهره التوتمية ، فروضا ثلاثة ، إفترضها « فريزر » طوال حياته العلمية التى مر بها

كلمات ازداد حجما للمادة التوتمية، بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية.

ولقد أكد « فريزر » فى دراساته الأولى المبكرة ، أن التوتمية ظاهرة « نصف دينية Half-religious » كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفى أواخر حياته العلمية ، أعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (٤١) .

ويرى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر، حين أكد أن التوتمية الخالصة ليست من الدين فى شىء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنا يتفق « شميت » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لا دينية » ، إلا أنه يختلف معه فى مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفى هذا الصدد يتفق « باستيد » مع « شميت » فانتقد دوركايم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلى الذى يشبه احترام الابن لابيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى أو العشائرى .

فقد اتصلت التوتمية إتصالا قويا بنظم العشيرة والاتحاد والقبيلة ، وهى

نظم اجتماعية خالصة لا صلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الديني من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لأدينية » التوتمية ، وإنعدام الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعلق بالبناء العائلي والنظام القبلي ، دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الديني (٤٥) .

وعلى هذا الأساس أثار — « شميت » الشكوك حول الأصل الديني للظاهرة التوتمية ، وإعترض على « دور كايم » ، حين اقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الاشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر « دور كايم » فى التوتمية الاسترالية وحدها ؟ ؟ !

وإذا كان دور كايم ، قد اعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الاجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الاجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية ، وقد سبقت قبائل استراليا الوسطى ، و « الارنتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دور كايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة انسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الاسترالية ، حيث أن قبائل استراليا ، الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل استراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الارنتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ؛ فى هذه القبائل الاسترالية الجنوبية

الشرقية ، فقد ثبت أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة فى عصر متأخر . وتتحقق صورة العقيده لدى هذه القبائل الأولية ، فى صوره الكائن أو الاله الاسمى (٤٧) Supreme Being ، وهى عندهم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر الدوركايمية فى « الصورة الاولية للحياة الدينية »

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. عادل العوا ـ « القيمة الأخلاقية » مطبعة جامعة دمشق ـ ١٩٦٠ ص ٢٤ .

2. Durkheim, Emile., *l'Education Morale*, Paris, 1925. p.133.

(ملحق النصوص . . النص الثالث عشر)

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب ـ للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى).

3. Gurvitch, Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Press. Univers. Paris 1950. p. 527.

(ملحق النصوص . . النص الرابع عشر) .

(أنظر أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق للدكتور السيد محمد بدوى فصلة من مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ـ المجلد الثالث عشر ص ٩٢ .

4. Hamelin, O. *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers. Paris 1952. p. 336.

5. Ibid : p. 338.

6. Ibid : p. 337.

بارودى « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ترجمة الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومى مدكور ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧ .

8. Gurvitch. Georges *Morale Théorique et Sciences des Mœurs.* Press. Univers. Paris 1948. p. 20.

9. بارودى ، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة الدكتور محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .

10. المرجع السابق ص ٧٨ .

11. Bergson, Henri., *Les deux Sources la Morale et de la Religion,* Soixante - Seizième Edition, Press Uuivers, Paris *1955*. p. 24.

12. Ibid : p. 49

13. Ibid : p. 34.

14. Ibid : p. 30.

15. Ibid : p. 27.

16. Ibid : p. 62—63

(ملحق النصوص . . النص الخامس عشر) .

17. Ibid : p. 102.

18. Ibid : p. 61.

19. الدكتورة فوزية ميخائيل ، سورين كيركجورد - أبو الوجودية ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .

20. المرجع السابق ص ٩٧ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'Existence*. Collec. A. Colin. Paris I954. p. 89.

22. الدكتور عادل العوا ـ القيمة الخلقية ـ مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٤٠.

23. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Press Uuiver. Paris 1949. p. 512.

24. Ibid : p. 687

25. Ibid : p. 700.

26. عادل العوا ـ القيمة الخلقية ـ جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢

27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers. London 1949. p. 33.

28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique et Science des Mœurs*, Press. Univers. Paris 1948 p. 54.

29. Ibid : p. 44

30. Ibid : p. 45

31. Ibid : p. 29

32. Le Senne René, *Traité de Morale Générale*, Press. Universitaires de France, Paris 1949. p. 312.

33. الرسالة القشيرية ـ لأبي القاسم القشيري ـ القاهرة ١٩٤٨ ـ ١٣٦٧هـ ص ٣٢.

34. الدكتورة فوزية ميخائيل «سورن كيركجرد» القاهرة ١٩٦٢ ص١١٨

35. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect A. Colin. Paris 1947. p. 5

36. Ibid : p. 170

37. Durkheim, Emile., *L'Education Morale* Paris 1925. p. 8.

38. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Retigion*, Press. Univers. 1955 p. 102

39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin. Paris 1949. p. 169.

40. Schmidt W., *The Oı igin and Growth of Religion.,Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose, London 1931. p. 103.

41. Ibid : p. 104

42. Ibid : p. 105

43. Ibid ; p. 117

44 Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin, Paris 1949. p. 186

45. Schmidt, W , *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose. London 1931. p. 115

46. Ibid : p. 116.

ملحق النصوص . . النص السابع عشر

47. Ibid : p. 117.

ملحق النصوص . . النص الثامن عشر



ملحق النصوص الافرنجية

(1)

«Vivre pour autrui u'est pas seulement la loi du devoir, c'est aussi la loi du bonheur».

Comtè Auguste, *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. p. 223.

(2)

« Vivre pour autrui. Cette règle constitue nn dualisme dont le premier élément (vivre) devient la base du second».

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris 1924. p. 219.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis, organique, relatif, et même sympathique».

Comte, Augnste., *Pensées et Préceptes* Recueillis par Georges Deherme. Paris 1924. p. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de purs concepts».

« L'experience et l'histoire sont plus loin de représenter les lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement les idées mathématiques, cependant ces lois et ses idées sont des forment rationnelles également nécessaires, celles-ci pour être la règle des sens, celles-ci là pour diriger la vie et pour la juger»,

Renouvier, Ch , *Science de la Morale*, Nouvelle Edition, Tome Premier F. Alcan. Paris *1908*. p. V.

(5)

«Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle ou disparue».

Levy-Bruhl., Lucien., *Le Morale et la science des Mœurs* Dixième Edition. F. Alcan, Paris 1927. p. 85.

(6)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de l'absolu. Ii u'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif, plus tu y penseras, p'us tu en seras convaincu».

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris 1942. p. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précéde comme elle leur survit. Les individus meurent, les générations passent et sont remplacées par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même».

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'uue force absolument distincte et tout force matérielle, qui agit de toutes so ites de façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme à le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912. p. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un. Comment l'emblème du groupe aurait — il pu devenir la figure de cette quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient dux réalités distinctes ? ».

«Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autree chose que le clan lui-même»:

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912 pp. 294–295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immoralité des âmes est la seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer a lui-même un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais le clan survit».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. p.384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les choses qui peuplent l'universe, font partie de la tribu: elles en sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de l'Australie du sud, dit M. Fison, considère l'univers, comme la grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est lui-même membre».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan p. 201.

(12)

« Au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés, naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles... Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte c'est cette merveill, ce miracle, c'est immense inconnu opposé à ce qui est connu ... qui donna la première impulsion à la pensé religiuse et au langage religieux».

Durkhrim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912 p. 104.

(13)

« Ce règle de la morale que nous commençons par subir passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'education, et qui s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison d'être. En un mot, nous pouvous en faire la science».

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en rous par un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons tous les rapports».

Durkheim, Emile., *L'Educion Morale*, Paris. 1925 p. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamorale semi-sociologique, semi-métaphysique, fondée sur l'équation suivant : Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême».

Gurvitch .Georges., *La Vocation actuelle de la Sociologie*, Press Univers. Paris *1950*. p. *527*.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel et le pur dynamique du supra - itellectuel. L'un à été voulu par la nature, l'autre est un rapport du génie humain».

Bergson, Henri., *Les Deux sources de la Moral et de la Religion*, Press. Univers. Paris, *1955*. pp. 62–63.

(16)

« On trouvē dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion».

Bergson, Henri, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Press. Univers. Paris *1955*. p. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, or the six strata, or so into which the native culture of that continent is divided».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans By H. J. Rose, London *1931*. p. *116*

(18)

«Now these oldest tribes have either no totemism at all to show, or nnly fragments of it, acquired at a later date, what we do find among them is the figure of the suprême Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, *Facts and Theories*, trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.



ملحق الأعلام



ملحق المراجع الأفرنجية

المراجع الفرنسية :

1. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.

2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin, Paris. 1947.

3. Bayer, Albert., *La Science des Faits Moraux*, Paris 1925. Librairie Félix Alcan.

4. Bayer, Raymond, *Epistémologie Et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris 1954. Presses Universitaires de France.

5. Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires De France, 1955.

6. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Données Immédiates De la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Édition, Paris. 1911.

7. Bernard, Claude., *Introduciton à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.

8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris 1952. Collection Armand Colin.

9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.

10. Boutroux, Emile., *Science Et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.

11. Boutroux Emile.. *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Pari s1925.

12. Bréhier, Emile., *l'Histoire de la Philosophie,* Vol : II Paris 1932.

13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience,* Paris 1953. Tome Second, Deuxième Edition.

14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome Premier 5 e Edition. Paris. 1907.

15. » » ; *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative. Paris 1942.

16 » » ; *Cours de Philosophie Positive,* Tame Quatrième Paris 1908.

17. » » ; *Discours sur l'Esprit Positif,* Société Positiviste Internationale, Paris 1923.

18. » » : *Cours de Philosophie Positive,* Tome Troisième. Paris 1908.

19. » » : *Pensées et Préceptes*, Paris, 1924. Recueillis par Georges deherme.

20. » » : *Principes de Philosophie Positive,* Paris. 1868.

21. » » : *Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigolage,* Ernest Flammarion.

22. Crésson, André., *Auguste Comte*. Paris 1947. Presses Universitaires de France.

23. » » ; *Les Système Philosophique*, Paris 1951 Collection Armand Colin.

24. Crésson André., *Bergson*, Paris 1958. Presses Univeritaires de France.

25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes*, Collection Armand Colin. Paris 1947.

26. Cuviller, A, *Introduction à la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.

27. Davale Simone., *La Philosophie Générale*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.

28. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis — Michaud.

29. Deleuze, G., *Insticts & Institutions*, Paris 1953. Classiques Hachette.

30. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.

31. » » : *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.

32. » » ; *L'Education Morale*, Paris 1925.

33. » » ; *De Quelques Formes Primitive de Classification*, L'année Sociologiqne, Vol: VI pp.1-72.

34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris 1935. Quatrième Edition, Félix Alcan.

36. Guillaume, Paul., *Les Psychologie de la Forme*, Paris 1948.

37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris 1947.

38. » » ; *Morale Théorique et Science des Mœurs*, Presses Universitaires de France, Paris 1948

39. » » ; *Essai de Sociologiie*, Annales Sociologique, Facs. 4

40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De la Mémoire*, Nouvelle Edition, Paris. 1935.

41. » » : *Les Origines du Sentiment Religieux d'après Durkheim*, Paris 1925. Librairie Stock.

42. Hamellin O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952

43. » » ; *Les Système d'Aristote*. Deuxième Edition Revue Félix Alcan, Paris 1931.

44. Hoffding Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*, Tome Second, Paris 1924. Félix Alcan

45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, Paris 1928. Quatrième Edition

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raisan Pure,* Presses Universitaires de France. Paris. 1950.

47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences,* Neuvième Edition, Paris. 1920.

48. Lalande André., *Vocabulaire Technique Et critique De la Philosophie,* Sixième Edition Revue Et Augmentée, Presses Universitaires De France. Paris. 1951.

49. Laland, André., *La Raison & Normes,* Librairie Hachette. Paris 1948.

50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl,* Paris 1949. Presses Universitaires de France.

51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale,* Presses Universitaires de France, Paris 1949.

52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inferieures,* Neuvième Edition Paris, 1928.

53. » » : *L'âme Primitive,* Paris1927. Deuxième Edition.

54. » » : La *Philosophie D'Auguste Comte,* Quatrième Edition Paris. 1921.

55. » » : *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs,* Paris 1938.

56. » » : La *Morale et la Science de Mœurs,* Dixième Edition, Félix Alcau, Paris 1927.

57. Mauss, Marcèl., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950.

58. » » : *Esquise D'Une Theorie Générale, de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.

59. » » : *Qu'est-ce que La Matière*, Presses Universitaires de France Paris 1945.

60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris 1929.

61. Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion Paris 1903.

62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1929.

63. Renouvier, ch., *Science de La Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.

64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique.*

66. *L'annales Sociologique.*

المراجع الإنجليزية :

67. Alberenthy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.

68. Alston, William., *Are Positivists Metaphsicians? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, p. 43.

69. Alston William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe, New York 1963.

70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press. of Glencoe New York 1962.

71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul, London 1949.

72. Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, New York 1911.

73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition New . York 1949.

74 Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, Mediterranean Countrymen, Mouton 1963.

75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London 1944.

76. Collingwood, R.G., *The Idea of Histry*, Clarendon Press Oxford. London 1946.

77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York 1949.

78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa; A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March 1963, p. 59

79. Drennen, D.A., *A Modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York 1962.

80. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy.*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.

81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London 1957. Fourth Impression.

82. Ehrlich Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol: 29 No. 4 October 1962. p. 369.

83. Evans-Pritchard, E.E, *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.

84. » » : *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950.

85. Ginsberg, Morris, *Studies in sociology*, London 1932.

86. » » : *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.

87. » » : *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto 1949.

88. Goldstein, J., *The Lgic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. p. 156.

89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*. The Philosophy Library, New York 1945.

90. Hegel, G.W.F, *The Phenomenology of Mind*, Trans, By J B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.

90. Hobhouse, L. T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

62. Hobhouse, L.T. *Memorial Lectures*, London. 1948.

93. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I Everyman's Library.London1939.

94. Hayek, F.A. Von., *Scientism and the study of Society*, *Economica*, Vol. X, 1943.

95. Issa Ali., A., *Applied Soeiology*, Bulletin of the Facnlty of Arts, Alexandria University (Alexandria University Prdss, Vol. : VIII Dec. 1954).

96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1945.

97. Johnson, Harry., *Sociology*, A Systematic Introduction, New York 1960.

98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to Anthropology*, Macmillan, Second Edition. New York 1959.

99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938.

100. » » : *The Primitive Religion*, Routledge, London. 1936.

101. Mair, Lucy , *The Language of the Social Sciences*, *The British Journal of Sociology* March. 1963. p. 20.

102. Mannheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952.

103. » » ; *Essays On Sociology and Social Psychology*, Trans. by Paul Kecskemeti, London 1953.

104. Mannheim Karl, *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.

105. » » : *Man and Society In an age of Reconstruction*, Trans. From German By Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942.

106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.

107. » » : *The Sociology of Knowledge*, The Twenteith century Sociology, New York 1945.

108. Nadel, S. F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.

109. Nelson Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal, January 1949.

110. Peristiany, J. G., *The Social Institutions ofThe Kipsigis*, Routledge, London. 1939.

111. Popper, K.R., *The Open Society and its Fnemies*, Routledge, London 1945 Vol I, II.

112. » » : *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul London 1957.

113. Radcliffe-Brown, A.R, *Andaman Jslanders*, Free Press. 1948.

114. Racdliff-Brown., A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago. 1958.

115. » » : *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.

116. » » : *Social Structure*, Studies Presented to Radcliffe —Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.

117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London 1927.

118. Rivers, W. H. R., *Social Organization*, Kegan Paul, London 1924.

119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York. 1942.

120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.

121. Smith Normau Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.

122. Sorokim, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London 1928.

123. » » : *Socieiy Culture, and Personality*, Their Structur and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principle of Psychology,* Third Edition, Vol. I London. 1881.

125. » » : *First Principle,* London 1890. First Edition, William and Norgate.

126. » » : *The Study of Sociology.* London 1872.

127. » » : *The Data of Ethics,* London 1890.

128. » » : *The Principles of Sociology,* Third edition Vol. I. London 1885.

129. Sprott, W. J. H. *Sociology,* Second Edition London 1956.

130. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge,* Second Imression, Kegan Paul, London 1960.

131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy, The Journal of the Royal Institule of Philosophy* Vol. XXX VI No. 129 January 1961.

132. Timasheff, Nicholas., *Sociological Theory, Its Nature and Growth,* New York 1955. Fordham University.

133. Von Bertalanffy, L., *An Essay on the Relativity of Categories, Philosophy of Scie ce,* Vol.22 No.4 October, 1955. p 249.

134. Webb, Clement., *A History of Philosophy,* London, New York Toronto 1949. Oxford University Press.

135. Wein, Heremann., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Phisolophy of Science,* Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

136 «*The Philósophy* »

The Journal of the Royal Institute of Philosophy

Edited by H. B. Acton.

137. «*The Philosophical Review* »

A Quarterly Journal, Cornell University Press.

138. « *The Philosophy of Science* »

139. « *The British Journal of* Sociotogy »

المراجـع العربيـة

١ — ابن سينا ، الشيخ الرئيس ، أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسين ابن على .

« الشفاء — باب المقولات ، تحقيق الاب قنواتى ومحمود محمد الخضيرى القاهرة : ١٩٥٩ .

٢ — الدكتور السيد بدوى .

« أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق » — فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٣ — ايفانز بريتشارد .

« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد — الاسكندرية ١٩٥٨ .

٤ — دور كايم ، اميل .

« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور محمد السيد بدوى - إدارة الثقافة ، الفجالة — القاهرة ١٩٥٣ .

٥ — دكتور على سامى النشار .

« المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره المعاصر » الطبعـــة الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥م .

٦ — لوسيان ليفى بريل .

« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ .

« فلسفة أوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى والدكتور محمود قاسم — القاهرة ١٩٥٢ .

٧ — لوك لوفافر .

« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان — بيروت ١٩٥٤ .

٨ — دكتور محمد ثابت الفندى .

« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ .

« الفلسفة الدينية عند الغزالى » مؤتمر الغزالى بدمشق ١٩٦٢ .

« الفلكلور فى ضوء علم الاجتماع محاولة فى المناهج » .
مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ — ١٩٥٣ .

« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب الوثنية والاسلام فيها » المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ — الكتاب الذهبي — مطبعة مصر — القاهرة ١٩٥٢ .

٩ — دكتور محمد عاطف غيث .

« علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ .

١٠ — دكتور قبارى محمد اسماعيل .

« علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » .
الجزء الثانى « نظرية المعرفة » والجزء الثالث « الاخلاق والدين » .

« الانثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربى ١٩٦٨

١١ — نيقوماخوس الجاراسينى .

« كتاب المدخل إلى علم العدد » بيروت — المطبعـــة الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة — عنى بنشره الأب ولهلم كوتش اليسوعى .

١٢ — هوسرل (ادموند) .

« تأملات ديكارتية » المدخل إلى الفينومينولوجيا ترجمة « تيسير شيخ الأرض » — بيروت ١٩٥٨ .

١٣ — يوسف كرم .

« الطبيعية وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر — ١٩٥٩ .

صفحة

المحتويات

صفحة

الباب الثاني

الباب الثالث

صفحة

رقم الايداع بدار الكتب ٤٥٦٩ / ٧١
تم بحمد الله ، طبع هـذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطبـاعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبد الرزاق
تليفون ٣٥٨٤١